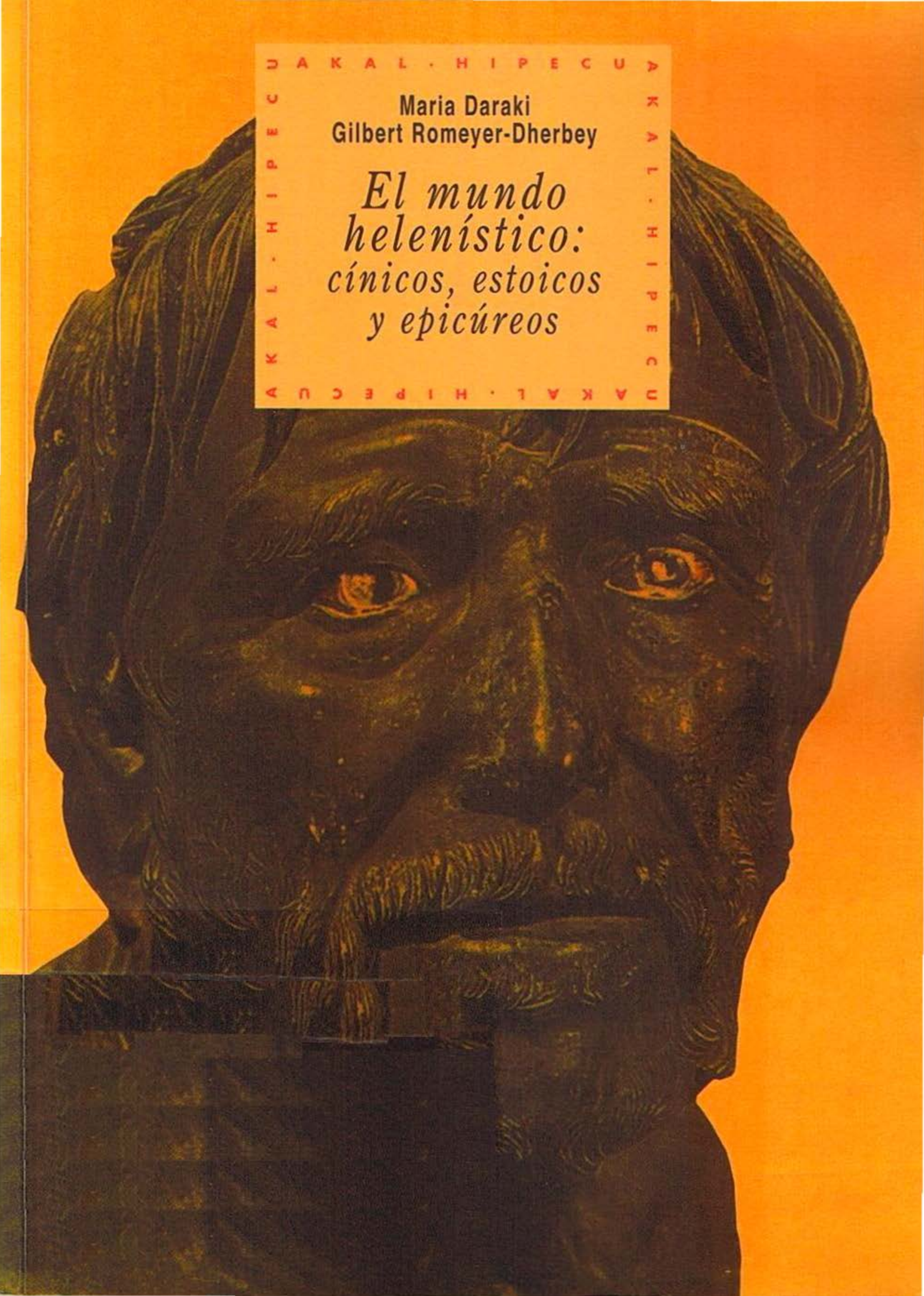

AKAL · HIPECUA
Maria Daraki
Gilbert Romeyer-Dherbey
El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos

-12-

AKAL · HIPECU

HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA CULTURA

Director de la colección
Félix Duque
Diseño de cubierta
Sergio Ramírez

La fotocopia mata al libro . . .
Pero el libro caro y costoso mata al bolsillo honesto y trabajador ;)

Sector Foresta, 1
28760 - Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-0632-9
Depósito legal: M-15.400-2008

Impreso en Lavel, S. A.
Humanes (Madrid)

Maria Daraki – Gilbert Romeyer-Dherbey

El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos

Traducción de Fernando Guerrero



Advertencia

(M. Daraki)

Cabría decir que los cínicos fueron a los estoicos lo que Sócrates a Platón si no fuera porque, para Platón, Diógenes, el más célebre de los cínicos, fue «un Sócrates que se volvió loco».

Extravagancias y escándalos cínicos, «contradicciones» y «paradojas» del estoicismo naciente, forman parte de una lógica histórica de conjunto, la lógica de una crisis de civilización en el pleno sentido de la palabra.

En el contexto del escepticismo contemporáneo hay quien ha puesto en duda la imagen «nostálgica» de la Ciudad-Estado para poder así negar el carácter traumático que la dominación macedónica supuso para las Ciudades griegas. Desde un punto intermedio entre el escepticismo y la nostalgia, debemos considerar una cuestión que toca a la sociología histórica: la originalidad política de Grecia puede resumirse en el hecho de que escapó al proceso de *centralización* común a todas las otras grandes civilizaciones de la Antigüedad. La Ciudad griega fue una *pequeña sociedad* que consideraba su pequeñez como una virtud y como la condición básica para su funcionamiento global.

A la luz de este enfoque, la dominación macedónica sobre las Ciudades griegas cobra toda su importancia. Filipo y Alejandro no destruyeron estas Ciudades, ni siquiera las humillaron realmente. En una visión de conjunto, esta dominación se parece menos a una conquista que a un proceso de centralización, que se convierte por tanto en una fatalidad histórica: para el ideal griego, la autonomía local era sinónimo de libertad, y fue precisamente esta autonomía lo que la dominación macedónica abolió.

En el último cuarto del siglo IV a. C., el mundo griego fue escenario de luchas y revueltas antimacedónicas, condenadas todas de antemano al fracaso. Finalmente, la cultura griega introdujo una nueva definición de libertad que incluso hoy día sigue determinándonos. Frente a la autonomía colectiva y a la acción política tal y como la entendían los griegos, es decir, como un asunto de ciudadanos activos, tanto cínicos como estoicos propondrán la autonomía individual y la acción sobre sí.

Las dos escuelas permanecieron vivas y fecundas hasta el final de la Antigüedad griega y romana; pero su fase inicial es la que mejor nos aclara su razón de ser histórica. Y de esta fase es de la que habla este librito. Era necesario elegir, pues presentar la historia completa de estas dos escuelas, que se extienden a lo largo de cinco siglos, habría sido imposible sin recurrir a vagas generalizaciones. Nos ha parecido más útil y más conforme al espíritu de esta colección centrar nuestra búsqueda en el decisivo episodio de la crisis de civilización que supuso el triunfo definitivo de la *megasociedad*, en la que seguimos todavía inmersos y que orienta toda nuestra problemática actual.

I

Los cínicos

Cuando en 312 a. C. el joven Zenón, «delgado, más bien pequeño y de piel oscura», desembarcó en el Pireo, totalmente imbuido de la lectura de los clásicos y ardiendo en deseos de conocer «dónde residían tales hombres» (*DL*, VII, 1)*, el espectáculo que se le ofreció en aquella Atenas de finales del siglo IV le llevó a encontrar en la «vida cínica» el único refugio, en rigor, de toda aquella ciudad de desorden.

Como quiera que el fundador de la escuela estoica fue durante muchos años discípulo del filósofo cínico Crates, la «herencia cínica» (*cf.* cuadro en p. 9) se transmitirá de un maestro a otro hasta la tercera generación, es decir, hasta el final de la primera escuela estoica, la única ateniense. Más tarde, un bibliotecario de Pérgamo, a pesar de ser él mismo estoico, y por ende de estirpe en algún modo cínica, arrancará de los libros de los antiguos maestros estos «pasajes escandalosos». Hijos de la crisis de la Ciudad, los cínico-estoicos serán condenados bajo el poder romano, que se complacerá en confeccionar las imágenes antitéticas del digno estoico y del cínico desaliñado, retratos que quedarán así fijados para la posteridad.

Pero dejemos ahora esto y volvamos a Zenón, cuando todavía era ese «pequeño fenicio», reservado y serio, que escapaba a todo correr de las pesadas bromas filosóficas de su maestro, pero que, sin embargo, volvía siempre, obstinadamente, tras los pasos del «Perro»; y eso a pesar de su poca disposición para llevar públicamente el escándalo ejemplar de la «vida cínica». Qué extraño vínculo, aunque realmente duradero, entre este mercader oriental, respetuoso con todas las costumbres, exigente con su dignidad y que compensaba su castidad con un apego al dinero que la leyenda se ha cuidado de no olvidar, entre este Zenón «triste, amargo y tenso», y el gordo Crates, hijo de una rica familia beocia, que renegó de su condición y renunció a su

* *DL*: Diógenes Laercio: *Vidas, Doctrinas y Sentencias de filósofos ilustres*. Utilizaremos, asimismo, las siguientes abreviaturas: *SVF*: *Stoicorum veterum fragmenta*, Von Arnim, Stuttgart, 1974 (antología de textos estoicos); *CG*: *Les Cyniques grecs, fragments et témoignages*, por Léonce Paquet, ed. de l'Université d'Ottawa, 1975.

fortuna, y al que le encantaba ofrecer a los griegos la imagen, hasta entonces inédita, de un filósofo copulando en público (*DL*, VI, 97). ¿Qué relación pudo unir a Zenón, «el más digno de los hombres, que rechazaba casi todas las invitaciones a cenar» y que en los espectáculos elegía la grada más elevada con el fin de evitarse una parte al menos de las molestias de estar en público (*DL*, VII, 4), con Crates, el provocador público, «que perseguía a propósito a las prostitutas para acostumbrarse a recibir sus injurias», se paseaba por Atenas con inscripciones en el rostro y se dejaba arrastrar por los pies mientras recitaba, sonriente, versos de Homero (*DL*, VI, 87-90)?

En lo que sigue, intentaremos mostrar ese proyecto común entre ambas corrientes que pudo más que las divergencias, de las que la Historia de las ideas nos ofrece dos modalidades bien distintas: la tradición *escrita* y la tradición *oral*. Así, a la biblioteca del estoicismo de Atenas, prodigio de poligrafía, responde el drama didáctico que, en solitario, recitaba en el ágora el «loco de dios», el cínico.

«Asilvestrar la vida»

Ciertamente el cinismo es «el camino más corto hacia la virtud» –así lo afirman los estoicos, expertos en el asunto–. Sin embargo, desde la Antigüedad, lo que más sorprendió a la imaginación fue el salvajismo del paisaje por el que transcurre este «corto camino». Las interpretaciones más recientes retoman la sentencia de Plutarco: los cínicos intentaban «asilvestrar la vida» (*De us. carn.*, 995 c). Su marcha antiprometeica echa por tierra todas las conquistas técnicas y culturales. El segundo aspecto que la interpretación ha resaltado es la voluntad de transgresión y el espíritu «contestatario» de los cínicos. Se ha hablado del carácter anti-ateniense y pro-espartano de su protesta; se ha comparado su «cosmopolitismo negativo y destructor» con la obra de Alejandro, por muy positiva que ésta pueda parecernos; el cínico se complace en la transgresión, ofrece «una filosofía para desarraigados»; e incluso se ha querido ver en su figura al precursor de los marginales contemporáneos –de nuestros hippies (Shmueli, 1970)–. Por último, desde que los estudios griegos han afinado sus investigaciones hasta incluir en ellas el estudio de lo *crudo* y lo *cocido*, a la explicación de la «vida cínica» se han incorporado también sus usos alimenticios.

En Grecia «se es como se come»; y el sacrificio, rito central de la «religión cívica», establece a la vez un modo alimenticio y una manera de ser en el mundo. Comer las cosas cocidas expresa la adhesión al estado civilizado y la voluntad de mantenerse en los límites de lo humano. Los cínicos abandonan el estrecho universo de los «hombres de bien» y se salen del sistema «por abajo»; comerán las cosas crudas y practicarán, al igual que los animales, el: «Devoraos los unos a los otros», la alelofagia (Detienne, 1977).

Pero vayamos aún más allá. La voluntad cínica de «asilvestrar la vida» no sólo atañe a la «manera de comer», sino también a todas y cada una de las acciones de la vida. No obstante, situar sin más al cinismo en la esfera de la «animalidad» significaría en cualquier caso privarse de todo medio para comprender los lazos que lo unían con el estoicismo, escuela que invita al hombre a superarse en la dirección contraria: hacia un modelo claramente sobrehumano. Así pues, hay que volver a abrir el debate.

Junto a la relación de filiación que une a ambas escuelas, hay algo más: la aceptación de una herencia, a la que remite esta sucinta relación de textos. (Las referencias remiten a Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 1974. A partir de ahora *SVF*):

La «herencia cínica» del estoicismo

1. Los Sabios compartirán las mujeres, y el primero que llegue usará de la primera que encuentre (*SVF*, I, 269).
2. La homosexualidad no es un mal (I, 249).
3. No hay diferencia alguna entre las relaciones homosexuales y las heterosexuales, femeninas o masculinas. Tan convenientes son unas como otras (I, 250, 252, 253).
4. El Sabio podrá unirse a su hija si las circunstancias lo piden (III, 743).
5. Cualquiera podrá unirse a su madre, a sus hijas, a sus hijos; el padre podrá unirse a su hija, el hermano a su hermana (III, 745).
6. Cualquiera podrá unirse a su madre, a su hija, a su hermana (III, 753).
7. No es vergonzoso frotar con el miembro el sexo de la propia madre. A propósito de Edipo y de Yocasta, Zenón dice que no es vergonzoso dar friegas a la madre de uno si está enferma ni tampoco darle masajes para proporcionarle placer y curarla del deseo. Entre servirse de la mano para darle masajes o del miembro para aliviarla, no hay diferencia. (I, 256).
8. Debemos tomar como ejemplo a las bestias y considerar que nada de lo que hacen es contrario a la naturaleza. Así, no tiene nada de reprensible emparejarse en los templos, acostarse o morir en ellos (III, 753).
9. No hay ningún mal en vivir con una prostituta ni en vivir del trabajo de una prostituta (III, 755).
10. Diógenes, que se masturbaba en público, es digno de elogio (III, 706).
11. Se comerá carne humana si las circunstancias lo piden (I, 254).
12. Crisipo dedica mil versos a aconsejar que se coma a los muertos (I, 254).
13. No sólo se comerá a los muertos, sino incluso la propia carne en el caso de perder algún miembro, para que así se convierta en parte de otro de nuestros miembros (III, 748).
14. Se comerá a los hijos, a los amigos, a los padres y a la esposa muertos (III, 749).
15. Se tratará el cadáver de los padres como a cabellos o uñas cortados; y si las carnes son comestibles, se servirá uno de ellas como de un alimento, y comerá sus propios miembros amputados (III, 752).
16. Los hijos cocerán y comerán a su padre, y si alguno de ellos se negara a hacerlo, será a su vez devorado (I, 254).
17. Los hijos llevarán a sus padres al sacrificio y se los comerán (III, 750).

El gran historiador del estoicismo, Émile Bréhier, ha dicho, refiriéndose a los textos transgresores que acabamos de ver, que tenían como función la de «escandalizar al buen ciudadano» (Bréhier, 1951). Pero vayamos más lejos: la subversión cínico-estoica invierte todos los emblemas de la especificidad humana y «deconstruye» las normas tradicionales de una manera muy precisa.

Si para Homero los hombres «civilizados» son «los que se alimentan de pan», para los cínicos «los Cíclopes eran dignos de estima y tenían mil veces razón en no trabajar la tierra, pues ella les proporcionaba todas las cosas de manera espontánea» (*CG*, 47).

El matrimonio monógamo y generador de descendencia es otra norma cultural, y contra este aspecto de la normalidad brillará con un resplandor especial el brío subversivo de nuestros contestatarios . La vuelta a la unión libre que predican las dos escuelas anula toda la obra de un «héroe civilizador», el segundo tras Prometeo en verse arrojado de su pedestal: nos referimos a Cécrope, segundo rey de Atenas, que inventó el matrimonio e hizo que los atenienses pasaran *del salvajismo a la civilización* (Escolios a Aristófanes, *Plutus*, 773). La prostitución, la homosexualidad y el incesto son, evidentemente, otros tantos adversarios del matrimonio. En el universo mental de la Ciudad, la esposa se opone a la cortesana como la sabiduría fecunda al vicio estéril. Pero es la homosexualidad la que representa la unión estéril por excelencia, la sexualidad sin finalidad: de ahí que algunos

reyes míticos como Layo, o tiranos como Pisístrato, hayan recurrido a ella para evitar descendencia.

Así, contra todos los mandamientos de la «religión sacrificial», los cínicos proclaman su rechazo a mantenerse dentro de los límites de lo humano, y se rodean con delectación de todos los signos de lo bestial y salvaje; y podríamos ampliar la lista: desde Antístenes, que se daba a sí mismo el sobrenombre de *verdadero perro* (*DL*, VI, 13), los cínicos no desaprovechaban ninguna ocasión para recordar su identidad canina; y no precisamente como perros domésticos. Diógenes se compara con un *león* y con una *bestia salvaje*. Se declara nacido para la caza y pide que se le lleve a cazar. Por lo demás, él mismo lleva de caza a los hijos de su señor, que recibieron de él una perfecta educación cínica (*DL*, VI, 31, 33, 75). Hiparquia, la compañera de Crates, se comparaba con la cazadora Atalanta (*ibid.*, 98). El propio Diógenes colocaba a la masturbación bajo el signo de lo salvaje: su inventor –decía– es el dios Pan, señor de la montaña, que la regaló a los pastores, estirpe asocial por antonomasia (*CG*, 74).

Pero aparte de la esfera inmediata de la simbología sacrificial, también hay otros signos que separan lo humano de lo animal. Así, por ejemplo, ir vestido o realizar en privado los actos naturales de la vida se cuentan entre los rasgos seguros de la especificidad humana. Comer en el ágora es un acto vergonzoso, y así se lo reprocharon los atenienses a Diógenes más de una vez (*DL*, VI, 58, 61, 69, y *CG*, 82): «Cuando comía en la plaza pública, nos dice uno de estos textos, la gente que pasaba lo trataba siempre de perro». Podemos por tanto concluir que la masturbación pública de Diógenes y la copulación pública de Crates e Hiparquia, que no son sino la renuncia al carácter privado de la vida sexual, constituyen una profesión de animalidad. Diógenes asocia directamente estos actos públicos: «Si no es malo comer, tampoco será malo comer en público». Asimismo se masturbaba siempre en público, diciendo: «Pluguiera al cielo que bastara igualmente frotarse el vientre para aplacar el hambre.» (*DL*, VI, 69). Publicidad de los gestos, publicidad del cuerpo: Diógenes se declaraba partidario de la desnudez (*CG*, 105); y Crates, el día que le pidió a Hiparquia que se convirtiera en su compañera, se despojó de sus ropas delante de ella y le dijo: «He aquí tu futuro y todo tu haber» (*DL*, VI, 96).

Existe, por último, otra gran característica de lo humano: las costumbres funerarias. También en este terreno la voluntad subversiva de nuestros contestatarios se ejercerá con una reforzada agresividad: no se ofrecerán a los muertos honores funerarios; se los echará a las bestias. Diógenes pedía «que se dejara su cuerpo sin sepultura para que los perros pudieran coger un pedazo», o bien que «lo arrojaran al río Ilisos para que fuera útil a sus hermanos» (*DL*, VI, 79). «Si los perros despedazaban su cadáver, solía decir, tendría una sepultura al modo de los hircanos; si eran los buitres los que se abalanzaban sobre él, sería una sepultura al modo hindú» (*CG*, 95). Estos animales necrófagos prefiguran al propio cínico: cada cual debe comer a sus parientes cercanos una vez muertos.

Los estoicos retoman este principio para darle un considerable desarrollo: «Crisipo dedica mil versos a aconsejar que se coma a los muertos» (*cf.* cuadro, p. 9, nº 12). Los muertos no son más que un alimento, y un alimento que habrá que cocer: «El padre será cocido y comido por sus propios hijos, y si alguno de ellos no quisiera hacerlo o se negara a tocar una parte cualquiera de esta comida, él será a su vez devorado». Cínicos y estoicos invitan a los hijos a «sacrificar y comer a sus padres» (*SVF*, I, 254, III, 750).

De esta manera hemos alcanzado la transgresión máxima. Pero, a la vez, es aquí también donde estalla la paradoja: la necrofagia se asocia a lo «cocido». El acto caníbal con-

tra los propios padres introduce el salvajismo en el sentido más fuerte; pero, al mismo tiempo, al tratarse de un sacrificio, se convierte en el acto cultural por excelencia.

Si nos atenemos a los índices formales, estamos ante el eje que nos permitirá descubrir el otro aspecto de las cosas, lo que nos permitirá abrir la segunda parte de este tema y constatar así que, en la región que encontramos una vez franqueada las fronteras de lo humano, los rasgos salvajes y bestiales están inextricablemente unidos con los rasgos divinos.

Animalidad y divinización. El «Perro Celeste»

Los cínicos juzgan a los hombres desde una posición de superioridad que la imagen de Diógenes con su célebre linterna, paseándose por las calles de Atenas en busca «de un hombre», ilumina suficientemente, y que no puede confundirse con la posición del animal. Diógenes el Perro es un Sabio (*DL*, VI, 37, 71), semejante a un gran rey. «Si no fuera Alejandro, querría ser Diógenes», dice la conocida frase. También Antístenes se llamaba a sí mismo rey (*ibid.*, 3) y, al igual que Diógenes, se proclamaba próximo a los dioses (*ibid.*, 5 y 105). Aunque tomaba como modelo a los animales, Diógenes «buscaba sobre todo emular la vida de los dioses» (*CG*, 191). Sin duda, pensaba que se había aproximado mucho a ellos, pues pidió a los Atenienses que lo nombraran por decreto dios Serapis (*ibid.*, 63 y 71). M. Detienne ha mostrado que los perfumes que subían desde los altares estaban reservados a los dioses. Así, Diógenes «se perfumaba los pies, diciendo que el perfume que uno se pone en la cabeza sube al cielo: si se quiere que llegue a la nariz, hay que ponérselo en los pies» (*DL*, VI, 39). Se trata de ponerse a la altura de un dios, y la bufonería que se trasluce en la frase revela algo más profundo: estamos ante un «loco sagrado». ¿Cuál fue la morada de Diógenes? El tonel, por supuesto, y al mismo tiempo el Pórtico de Zeus, que los atenienses, según decía él, habían construido en su honor. Su casa, añade la leyenda, eran los templos consagrados a los dioses (*DL*, VI, 23).

No es necesario decir que Diógenes jugó también este doble papel hasta en su muerte –pues en Grecia, es en la muerte donde uno se revela tal cual es–. De igual manera que durante toda su vida fue un perro, murió mordido por un perro al que disputaba un trozo de pulpo crudo (*DL*, VI, 77); como vemos, el Perro que comía crudo fue comido crudo por los perros –se muere como se es, de la misma manera que se es como se come–.

Pero el Perro fue también un hombre divino, y otra versión de su muerte, relatada más prolijamente (*DL*, VI, 76-78), lo consagra como tal, pues muere «voluntariamente, por el deseo de muerte». Este deseo sigue la tradición más antigua de la espiritualidad griega, cuyos orígenes se remontan a los chamanes de la época arcaica; las grandes figuras de Empédocles o Pitágoras aseguran la transición del chamanismo a la filosofía, marcando una etapa precisa: la del misticismo griego, del que estarán más o menos próximos otros pensadores, como los órficos o, ya más alejado, como Parménides. En esta tradición se enmarcará Platón, que dará a los temas mágico-místicos la forma filosófica elaborada en la que han llegado hasta nosotros. El tema más importante de todos es el de la separación del alma y el cuerpo, separación que fue el asunto común y más propio de toda esta familia espiritual. No será un

«hombre divino» más que aquél que consiga arrancar de sí su ser sensible y carnal. Aquel que aspire a esta elevación –dice Platón en el *Fedón*– deberá ejercitarse durante toda su vida en separar el alma del cuerpo imponiéndose sin desfallecimiento la más noble de las reglas, el *ejercicio de la muerte*. Por eso, en el último día de su vida, Sócrates se alegra de morir: para él, la muerte realiza al fin la separación del alma y el cuerpo por la que había trabajado durante toda su vida.

Diógenes está animado por un análogo «deseo de muerte». Su muerte será tan «responsable» como la de Sócrates; será completamente fruto de una elección: muere asfixiándose voluntariamente por «retención de la respiración» y «ha subido al cielo apretando los labios contra los dientes para aguantar la respiración». Hay que señalar que también otro cínico, Metrocles, murió asfixiándose voluntariamente (*DL*, VI, 95).

Es evidente que la leyenda les atribuye la práctica del *Apnoun*, «sin-respiración», técnica precisa de separación del alma y el cuerpo en los círculos mágico-místicos. Símbolo de lo que Platón llama la «muerte elegida» (*Fedón*, 67a; 81a), parece que el suicidio filosófico fue una tradición retomada también por los estoicos de Atenas; Zenón muere suicidándose, y Cleantes se deja morir de hambre. Eligiendo el *Apnoun*, Diógenes renueva una tradición que está unida a los nombres de Empédoles y Pitágoras, y hace de su muerte una proeza espiritual que lo eleva al rango de los «hombres divinos» más célebres. Ya en la vejez respondía a los que le aconsejaban moderar su ascesis: «Si yo hiciera una carrera de fondo en el estadio, ¿debería moderar mi velocidad cerca de la meta o más bien lanzarme hacia ella con todas mis fuerzas?» (*DL*, VI, 34). Estamos ante la más clara descripción de la muerte-proeza. Y como conclusión de toda una vida, le valdrá a Diógenes los honores del héroe. Al igual que en la *Ilíada* los personajes se disputan los cuerpos de los héroes, «sus amigos se disputaron su cuerpo para ver quién lo enterraba». Según la costumbre griega de situar la tumba de los héroes cerca de las puertas de la ciudad para que aquéllos sean sus guardianes, Diógenes «fue enterrado cerca de la puerta de la ciudad, la que conduce al Istmo». El proceso de heroización culmina con la erección «de una columna funeraria de mármol de Paros coronada con un perro». El Perro ocupa, de la manera más ostensible posible, la posición de lo «alto» (*CG*, 94-97).

Todos los elogios póstumos a Diógenes hacen justicia a su doble naturaleza. Antípatro de Sidón lo alaba como «Sabio Perro», Ausonio afirma que el Perro ha subido al cielo, «allí donde la estrella del León brilla con toda su fuerza». De una manera aún más bella, el poeta Cércidas de Megalópolis lo llamará «Perro celeste» (*DL*, VI, 77, y *CG*, 96).

Bíos kynikós

Así pues, la vuelta al animal se lleva a cabo por el camino que conduce a los dioses. El cinismo pone de manifiesto de una forma más que evidente la interferencia entre lo *natural* y lo *sagrado*, lo que convierte a la vida conforme a la naturaleza en algo distinto a un simple dejarse llevar. Como en toda la corriente antiprometeica, el elogio de los animales y de los primitivos es, en último término, el elogio de las *necesidades básicas* y del *métron*. Pero mientras que para Arato o Dicearco la excelencia de los primeros hombres llena de oprobio a «los del presente», sin sacar de ello mayores consecuencias, en el cinismo hay en cambio una clara *propuesta*. Seamos entonces realmente, dicen los cínicos, como los animales y como las razas de la edad de oro. Y dan ejemplo de ello: es el célebre *bíos kynikós*, la «vida cínica».

Se trata de una recuperación de la *acción*, pero en forma de *ascesis*. Yendo más allá que cualquier otra manifestación antiprometeica de su tiempo, los cínicos denuncian la última y más noble «invención técnica» que en aquel momento definía el estadio más avanzado de civilización: la escritura. A cualquiera que le pidiese alguna obra suya para leerla, Diógenes le respondía: «¡Qué pobre loco estás hecho, Hegesias! Si prefieres los higos de verdad a los higos pintados, ¿cómo es que ignoras la ascesis (*áskesis*) y te inclinas por las reglas escritas? (*DL*, VI, 48).

Podemos ver cómo lo «escrito» se opone, no a lo «oral» exactamente, sino a la *vida* cínica. Vivir como los animales y como las razas de oro es un ejemplo difícil de seguir. «Vosotros no podéis vivir como yo, afirma Diógenes, pues tenéis miedo al sufrimiento» (*DL*, VI, 56). Sin embargo, el cínico está ahí para demostrar que la proeza es posible, con lo que renueva al mismo tiempo las tradiciones de espiritualidad y las del espíritu agonístico (*Cf.* Hoistadt, 1948).

Ya no es posible la queja. Como hemos visto, la queja era una constante en aquellos tiempos. «El hombre, de todos los animales el más miserable...»; «Oh, tres veces dichosos los animales...»; «Pero nosotros, los hombres, tenemos una vida insufrible», etc. Siempre la misma canción. Y no faltó quien le dijera a Diógenes: «¡Qué penoso es vivir! Pero éste le respondió: «En absoluto. No es el vivir, sino el malvivir lo que es un mal» (*DL*, VI, 55, y Estobeo, *Flor.*, 121, 26).

Sin embargo, «vivir bien» será a partir de ahora mucho más difícil que en el pasado. Los filósofos griegos que vivieron en una Ciudad todavía responsable de sí misma asociaban directamente el buen gobierno de la *pólis* y el buen gobierno del alma. La idea de la *Ciudad-pedagogo* fue uno de los fundamentos de la cultura clásica; a menudo se cita la respuesta que dio Aristóteles al que le preguntó de qué manera podría hacer de su hijo «un hombre de bien»: «Hazlo educar en una Ciudad con leyes buenas».

Con la pérdida de autonomía, la Ciudad pierde también su poder educativo. El cinismo y después el estoicismo son fundamentalmente filosofías de la *autodisciplina* que, en la historia de la cultura griega, nacen en el momento oportuno como respuesta a la nueva situación. En este mismo movimiento, el hombre y la sociedad se separan, y el perfeccionamiento de aquél deja de ir al unísono con el perfeccionamiento de ésta.

Las «transgresiones» cínico-estoicas subrayan este divorcio. Tachan a las reglas más fundamentales de la vida en sociedad de meras convenciones. Al mismo tiempo, estas cláusulas transgresoras rechazan todo tipo de dependencia y pretenden regular la vida a partir de las «necesidades básicas». Los cínicos, al igual que toda la corriente primitivo-animalista, nos invitan a imitar a los animales como forma de luchar contra la propensión humana «de descubrir e inventar mil artificios». Evidentemente, se trata de una animalidad ejemplar. Cuando Diógenes decide invocar como maestro a ese ratón paradigmático, libre de todo cuidado y de todo miedo (*DL*, VI, 22), no está promoviendo la psicología animal, sino el ideal de *autárkeia* propio de las dos escuelas. Cuando, por el contrario, el mismo Diógenes trata a los atenienses de «perros», ello no es precisamente un cumplido para el animal en cuestión, que en este caso sí es considerado en sus características corrientes (*DL*, VI, 61).

En cuanto a las relaciones entre los hombres, en el país que tiene como leyes las transgresiones cínico-estoicas, la primera de estas leyes es la intercambiabilidad de los agentes humanos. La apología del incesto es un primer ejemplo de ello. Cualquier compañero sexual, incluidos aquellos a los que las leyes más generales eximen de este papel, es tan bueno como cualquier otro. Los «animales ejemplares» vienen a reforzar este argumento; el drama de Edipo hace reír a Diógenes: el gallo y el burro

hacen lo mismo que aquél, pero con más serenidad (*CG*, 213). El *comunismo marital* va en la misma dirección. La comunidad de mujeres hace que éstas sean intercambiables, pero nada sería más erróneo que ver en la alabanza de la unión libre un motivo «erótico». La colectivización de las mujeres neutraliza, por el contrario, todo el peligroso encanto que normalmente se les concede. Hay que aclarar un punto: los cínicos y los estoicos preconizan una colectivización de mujeres completamente masculinizadas. A la mujer se la declara *semejante al hombre,* hasta el punto de que se le permite filosofar (*SVF*, III, 254). La voluntad de asimilación se manifiesta también en las prescripciones de indumentaria: el traje *unisex* que se recomienda en los textos estoicos lo dio ya a conocer la cínica Hiparquia, modelo de la mujer masculinizada con que sueñan las dos escuelas. Su corta túnica cínica no tiene nada que ocultar; y así, un día en el que Hiparquia dejó sin respuesta a un sofista con sus razonamientos, éste, a falta de otros argumentos, creyó poder molestarla «levantándole la ropa»: tiempo perdido porque, como le explicó Hiparquia imperturbable, ella ya había desertado de la condición femenina (*DL*, VI, 97 s.). Nos equivocaríamos también si hablásemos de un «feminismo» cínico-estoico. Lo que las dos escuelas preconizan es precisamente el rechazo a tener en cuenta a la mujer en cuanto tal. Y mientras que las «mujeres» puestas en circulación libre son en realidad hombres, la especificidad femenina es más despreciada que nunca. Cuando Diógenes tiene que pronunciarse sobre la mayor de las calamidades, no duda: «una mujer bien hecha».

El conjunto de todas estas disposiciones buscan banalizar al otro, vivo o muerto –los muertos son comida–, y neutralizar su poder perturbador.

La hora de los metecos

Al combatir las reglas venerables que tradicionalmente definían para los griegos la «especificidad humana», las cláusulas transgresoras de la «herencia cínica» hacen algo más que denunciar las *leyes*. Denuncian el *thémiston*, las leyes no escritas o, si se quiere, las «leyes de Antígona». Cínicos y estoicos no se contentan con denunciar las discriminaciones impuestas por el orden cívico entre hombres y mujeres, libres y esclavos, ciudadanos y no-ciudadanos (*SVF*, I, 262; III, 254, 350, 352, 358); a esto añaden la apología del incesto, del canibalismo, y el abandono de los muertos a las aves de rapiña. Debido a las modalidades específicas de que hacen gala, el hecho de comerse a los muertos aparece como una imitación fraudulenta de dos importantes instituciones de la Ciudad: los funerales y el sacrificio. Hay que comerse a los muertos como hacen los Masagetas del Caspio, o arrojarlos a los animales como hacen los hircanos. Estos bárbaros sirven de ejemplo, para mayor burla del muy helénico horror por este género de tratamiento póstumo. Un cínico de la segunda generación se mofaría de las desgracias de Polinices (*CG*, 151).

En todo ello se puede constatar ciertamente una fuerte dosis de agresividad. Los modernos las consideraron «subversivas», adjetivo no demasiado fuerte ni necesariamente anacrónico. Es un hecho de sociología cultural. Desde el comienzo de la crisis posterior a la desaparición de la *pólis*, la vida intelectual de Atenas concede un lugar importante a algunos «ex-marginados». Entre los representantes de las dos escuelas, cínica y estoica, sólo encontramos no-ciudadanos: Hiparquia, que es una mujer; Diógenes, que fue un esclavo y antes monedero falso desterrado de su ciudad; Zenón, que es el «pequeño fenicio» que todos sabemos... Por otra parte, el talante pasa en segui-

da a los hechos. Diógenes no duda en exhibir su «diferencia» -la palabra tiene acentos modernos; el hecho, también-. Diógenes, gran promotor del clima «primitivista» de su tiempo, bebe gustoso del «corpus etnográfico» de la época, fundamentalmente de la obra de Heródoto, del que se muestra lector apasionado. En las costumbres de los pueblos «salvajes» que Heródoto describe un siglo antes encuentra Diógenes material suficiente para dar cuerpo a la imagen del estado de naturaleza que él practica en plena Ciudad. Con una excepción: las mismas costumbres insólitas que definen en Heródoto la *alteridad*, definen en cambio en Diógenes la *identidad*.

Cuando nos situamos ante lo que habría que llamar la «tabla de las transgresiones» cínico-estoicas, se tiene la impresión de que estamos ante antiguos marginados que pisotean con rabia inaudita las normas que los habían excluido. Pero al mismo tiempo se esfuerzan por aleccionar a los ciudadanos: una dura lección que parece querer remediar sus males mediante el fuego. Se cuenta que Diógenes curaba a la gente «mordiéndoles sus heridas» (*CG*, 62).

Cínicos y estoicos se esfuerzan en recordar a sus contemporáneos que no basta con ejecutar un cierto número de gestos para convencerse de su humanidad, y que, al contrario, una vez que se eliminan estas convenciones, ya está prácticamente todo hecho para conseguir hacer de ellos *hombres*.

Pero, ¿qué es un «hombre»? Diógenes busca en vano un hombre por toda la Ciudad, y propone al mismo tiempo un nuevo modelo: el hombre «conforme a la naturaleza», mezcla de animalidad y de divinidad. ¿Es esto ya el «hombre»?

Machacando todas las convenciones, las dos escuelas «contestatarias» reconducen a un difícil contexto el principio inscrito en el corazón de la cultura griega: la libertad es lo que hace al hombre.

El hundimiento de los esquemas de la *pólis* pone fin a una libertad en la pertenencia. Cínicos y estoicos introducen la libertad de la *autarquía*, que es evidentemente individualista. Pero el individualismo cínico-estoico se opone al «hago-lo-que-quiero»; muy al contrario, sería más bien un camino hacia la perfección suprema mediante la abrupta vía de la ascesis, que ahora se les propone a los griegos como *la* nueva forma de la heroicidad. Hay que pensar que es esto lo que el hombre antiguo necesitaba; no es el epicureísmo quien conquistará los espíritus, sino el estoicismo, que asegurará la renovación del ideal agonístico griego.

El «héroe cínico» es el hombre de valor frente a los «deseos superfluos» y frente a los grandes de su tiempo.

Las anécdotas sobre la soberbia que los cínicos muestran ante los reyes son abundantes; y es que, como observa un miembro de la secta del tiempo de los Césares, el espíritu se complace en conservar el recuerdo del Sabio despojado de todo pero situado, según la leyenda, por encima de los poderosos. Pero al mismo tiempo, estas actitudes arrogantes dejan de ser políticas propiamente hablando. Antes bien, expresan el deseo de no ocuparse sino de «aquello que depende de nosotros». La *autárkeia* cínica (y estoica) es el difícil medio de escapar de la suerte heterónoma a la que tanto el hombre corriente como el rey están sometidos; de escapar a la *Tyche*, a la que están entregados por igual. Diógenes, en cambio, afirmará: «Ocúpate de tus asuntos, Tyche: nada hay en Diógenes que te pertenezca» (*apud* Séneca, *De la tranquilidad del alma*, 8, 7).

Los cínicos no traen la paz, sino la espada. Pero hay que señalar que la Ciudad acepta, sin embargo, a estos críticos que la zarandean sin piedad. A pesar de su carácter «escandaloso», a los cínicos se los contaba entre los sabios. Zenón recibió el título de ciudadano gracias a una extraña derogación de ley, a pesar de que, en toda su

historia, Atenas no recordaba una agresión tan implacable como la de la «subversión cínico-estoica».

Una cultura se encuentra con el problema de su supervivencia cuando la sociedad que la produjo entra en crisis. La Cultura griega se había constituido en un legado que se hallaba inscrito en las conciencias. Tras la derrota histórica de la *Pólis*, la «hora de los metecos» se convirtió en la nueva guía intelectual de Grecia, la única capaz de hacerle dar lo que todavía podía dar: una enseñanza que conservara todos los ideales tradicionales para convertirlos en deberes del hombre individual.

II

Los estoicos

«*Vivir conforme a la naturaleza*»

El principio fundador del estoicismo tiene su prehistoria. Al final del siglo V a.C., algunos sofistas –así como el «padre fundador» del cinismo, Antístenes– opusieron la *naturaleza* a la *ley*, en detrimento de ésta última. No son las convenciones humanas, sino la naturaleza la que proporciona las normas más seguras; naturaleza que se revela así como una alternativa a la ley.

En Grecia esta concepción hechó raíces ya desde tiempos inmemoriales. La naturaleza es fuente de normas porque ella es el espacio de lo sagrado. «Todo está lleno de dioses»: a menudo se cita a Tales para recordar esta verdad. Volveremos sobre esto. Lo que se debe recordar aquí es que la larga historia de la naturaleza en tanto que objeto *pensado* tiene un episodio propio en la era helenística inicial.

Tan cierto como que la obra de Alejandro uniformó Grecia lo es el hecho de que, al mismo tiempo, helenizó el Oriente. La fuente original de la cultura clásica se agotó precisamente en el momento en el que esta cultura conquistó el mundo. El hecho más significativo es, sin duda, que el «triunfo mundial» de su cultura no ocasionó en las Ciudades ni autoglorificación ni triunfalismo. Las principales tendencias son pesimistas: es como si el fracaso histórico de la Ciudad hubiera desacreditado a la «civilización» en su conjunto. Podemos constatar una amplia tendencia «primitivista» que alaba al estado de naturaleza, a los pueblos primitivos e incluso a los animales.

En el tiempo de Zenón aparecen dos «Historias de la humanidad» cuyos respectivos autores, Arato (*Phaenómena*) y Dicearco (*Bíos Helládos*), pretenden racionalizar el «mito de las razas» de Hesíodo, que tiene, según ellos, fundamentos históricos. La humanidad primitiva puede ser denominada una «raza de oro» en comparación con los hombres del presente, vulgares (*phaûloi*) e «inauténticos», (*kibdeloí*: este término designa la moneda falsa). La Naturaleza ha hecho al hombre bueno. Pero después

tuvo lugar la «caída del hombre», noción que aparece entonces por primera vez en la cultura griega.

La «falta» aparece en el momento en el que, sobrepasando el *métron*, la «medida», el hombre se interna más allá del umbral fijado por la naturaleza, que establece como norma que lo necesario es lo suficiente. La Naturaleza, madre y nodriza de la humanidad, y fuente de todas las normas, sobre todo según Dicearco, concede en un principio sus dones aplicando el principio griego: «de nada demasiado». El alimento que ella dispensa es «moderado» y «un poco menos de lo suficiente». Pero los hombres en estado de naturaleza se ven recompensados por esta sobriedad, porque no conocen la enfermedad. Dicearco recurre a «la opinión de los médicos más eminentes», y es un hecho que, al proclamar las ventajas de la «vida natural», las teorías médicas griegas contribuyeron, a partir del siglo V a. C., a la equiparación entre estado de naturaleza y buena salud.

Este mismo principio de sobriedad salvaguarda la armonía social, pues «al no haber nada por lo que disputar», los hombres primitivos evitaban los conflictos. El mal se introdujo en el mundo con la *pleonexía*, con el «querer más de lo necesario», que despertó al espíritu técnico.

Esta idea está presente en el espíritu del tiempo. « Si Zeus castigó a Prometeo por entregar el fuego, se debe a que, de esta forma, comenzó en los humanos el gusto por los placeres superfluos» (Dión de Pasícrates, *Disc.*, X, 16). Pero, al mismo tiempo, la inteligencia es considerada responsable de todas las manifestaciones del mal. Para Dicearco, los hombres hicieron todo lo que hicieron «cuando comprendieron». El elogio cínico de los animales resalta el hecho de que los animales no tienen ni «entendimiento humano», ni «manos» (Dión de Pasícrates, *ibid.*).

La «caída» se parece mucho a la primera aparición de la especificidad humana. La falta primordial manifiesta las aptitudes particulares del «animal-con-manos» y del «animal inteligente». La desaprobación de la conducta de Prometeo es una crítica tanto al maestro de las técnicas, como a la figura que encarna el pensamiento que «sabe prever», que ya no confía en «Aquella que da todo». Al igual que el ocio, la imprevisión es una virtud propia del tiempo de la inocencia. Los cínicos tienen acentos evangélicos: «Pues no veis qué libres están de cuidado las bestias y los animales, y cómo son más felices y están más sanos que los hombres...» (Diógenes, *apud* Dión, *Disc.*, X.16).

Pero junto a esta llamada idílica que invita a imitar a los animales, la época produce esta forma extraña de primitivismo que es el «animalismo». En esta corriente, muy acusada en la Nueva Comedia, el elogio de los animales sugiere claramente que lo más sabio sería dejar de ser un hombre. «Si uno de los dioses viniera a decirme: Cratón, cuando mueras, volverás a nacer inmediatamente... Elige lo que quieras ser. –Me da lo mismo, respondería al punto; me da igual ser cualquier cosa, excepto un hombre...» (Menandro, frag. 223). El objeto de debate en esta corriente es de nuevo la inteligencia. «Oh, tres veces afortunadas, tres veces dichosas las bestias salvajes que no razonan...» (Filemón, frag. 93). Y las bestias son también, y no los hombres, las que pueden realizar el «ideal agonístico»: «Entre las bestias, las mejores tienen mejor suerte. Entre los hombres, los peores tienen el mayor éxito» (Menandro, frag. 223).

En resumen, la inteligencia es la que lleva a los hombres malvados a hacer el mal, y la que condena a los hombres buenos a constatar que el mal los arrastra. La conclusión de Filemón concierne a todos, buenos y malos: «El hombre es, de todos los animales, el más miserable» (frag. 88).

Las «dos razas de hombres» del estoicismo

«Todo el mundo está loco, es insensato, impío, injusto, y vive la peor de las suertes, la máxima de las desgracias. Nuestra vida no puede ser superada en vicios y calamidades, y si ella pudiera tomar la palabra diría, como Heracles: 'De males estoy lleno, ya no hay sitio para otros'» (*SVF*, III, 668, 16 ss.).

Tal es el juicio que Crisipo, el gran maestro del Antiguo Pórtico (en griego *Stoá*, en donde enseñaban los maestros de Atenas), vierte sobre la humanidad. Este pesimismo no es exclusivo del estoicismo de Atenas, sino que, por el contrario, lo sitúa en el espíritu de su tiempo, muy propenso a desesperar del hombre. Pero merece llamar la atención sobre el hecho de que esta «mentalidad» propia de toda una época es el origen de un difícil problema filosófico, que aún hoy sigue siendo objeto de debate.

De entre todas las paradojas del estoicismo antiguo, la más célebre ya desde la Antigüedad es la del «vicio total» y la «virtud total». Según los antiguos maestros, todas las virtudes forman un bloque, al igual que todos los vicios. De este modo, quien posee una virtud, las posee todas; y lo mismo ocurre con los vicios. La implicación «antropológica» es de peso: no existe ningún hombre que no sea o enteramente bueno o enteramente malo, y entre ambos no hay ni puente ni grados. Según la célebre fórmula de Cleantes: «Nada hay entre el vicio y la virtud» (*SVF*, I, 566; III, 557; *cf.* III, 560-566).

Según esto, al Sabio «es imposible encontrarlo sobre la tierra». Es posible que «en el pasado vivieran uno o dos Sabios entre los hombres», «seres legendarios como el Fénix» (*SVF*, III, 657, 658, 668, etc.). Pero ni Zenón, ni Cleantes ni Crisipo se contaron entre los Sabios; Crisipo es claro en este punto: «Nosotros los hombres, insensatos todos, no podemos sino ceder a las apariencias...» (*SVF*, III, 657, 666, 668).

Para los Antiguos esta postura constituía el primero de los «absurdos de los estoicos» (Plutarco, *Stoicorum repugnantiae*, 31; *cf.* *SVF*, III, 668). El gramático Diogenianos increpa a Crisipo en estos términos: «¿Cómo puedes sostener que, excepto el Sabio, no haya hombre en la tierra que no sea tan insensato como Orestes o Alcmeón si, por otra parte, afirmas que los Sabios, exceptuando uno o dos casos, no han existido jamás y que el resto de los humanos son todos igualmente unos locos?». Más tarde, los polemistas cristianos –Orígenes, Clemente, Eusebio– encontrarán en esto materia más que suficiente para denunciar «las paradojas de los griegos» (*SVF*, 544, 619, 668, etc.).

Entre los modernos se ha intentado a menudo llenar el abismo que separa al hombre completamente vicioso del completamente virtuoso mediante hipotéticos «hombres medios». Pero, como observa Émile Bréhier, tal lectura es arbitraria. «Todo hombre que no sea un sabio es malvado, sin que haya término medio entre la virtud total y el pecado» (Bréhier, 1951², p. 215).

Será el gran maestro del Pórtico Medio, Posidonio, atento siempre a emplear la sensatez, quien revise la postura de la escuela introduciendo la noción de los *prokoptontés*, «los que hacen progresos». (Sobre Posidonio, véase Marie Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, París, 1964). Muy distinta fue la posición de los estoicos de Atenas.

Los textos del estoicismo antiguo describen al detalle dos tipos de hombres: el Sabio (*sophós*) y el Hombre Vulgar (*phaûlos*). El *sophós* posee todas las virtudes, todos los dones interiores y, lo que es más sorprendente, también los exteriores. El *phaûlos* posee todos los vicios, y sobre su miserable cabeza acumula todas las desgracias. Por extraño que parezca, la radicalidad de esta separación no deja de empa-

rentarse con el principio teórico de la totalidad de los vicios y de las virtudes: «Zenón y sus discípulos distinguían entre dos razas (*gené*) de hombres, los Sabios y los Hombres Vulgares. La raza de los Sabios practica constantemente la virtud; la de los Hombres Vulgares, el vicio» (*SVF*, I, 216). No hay más clases de hombres que estas dos: salvo el Sabio, «todo el mundo es malvado (*phaûloi*)» (*SVF*, III, 658, 666, 668, etc.).

S. Reinach vislumbra en la paradoja del vicio total una «supervivencia de antiguos códigos religiosos» (*cf. Cultes, mythes et religions*, v. II, p. 7). Y ésta es en efecto la pista que hay que seguir, pero concretando todavía más. La visión estoica de las «dos razas de hombres» es paralela, filosóficamente hablando, a la reactualización del mito hesiódico de las razas tal y como la encontramos en Dicearco y Arato.

En *Los Trabajos y los Días*, Hesíodo relata la sucesión de las razas de los hombres, desde la edad de oro hasta su tiempo, la «edad de hierro». Para la posteridad anuncia un porvenir siniestro: a los hombres les queda todavía por conocer el tiempo del «mal absoluto». Pues bien, parece como si para los estoicos de Atenas su tiempo hubiera cumplido las sombrías previsiones del poeta arcaico. Lo que Hesíodo exponía sobre el futuro, lo afirmaban los estoicos del presente.

La raza del mal absoluto de Hesíodo	La raza de los *phaûloí* del estoicismo
• «El amigo no apreciará a su amigo, y no se querrá al hermano como antes... y los hijos despreciarán a sus padres» (184).	• «Entre ellos todos son enemigos: los padres, de sus hijos; los hermanos, de sus hermanos, y los parientes entre sí» (*SVF*, I, 226).
• «Ya no conocerán el temor a los dioses» (187).	• «Son impíos y se oponen a los dioses» (*SVF*, III, 661).
• «Ningún valor se concederá ya ni al juramento ni a la justicia» (190).	• «Los *phaûloi* son injustos entre ellos y no guardan su palabra» (*SVF*, III, 684).
• «La envidia murmuradora, gustosa del mal y repugnante, acompañará a todos los miserables hombres» (195).	• «Los *phaûloi* se oponen entre sí, actúan como adversarios y son siempre malintencionados» (*SVF*, III, 518, 587, 625).
• «A los mortales sólo les quedarán amargos sufrimientos» (201).	• «Viven en la desgracia durante toda su vida» (*SVF*, III, 662, 671, 763).

De manera simétrica, los Sabios son a los Hombres Vulgares lo que la «raza de oro» hesiódica a los miserables del tiempo del mal absoluto.

Visión hesiódica de la raza de oro	Visión estoica de la raza de los Sabios
• «Vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones» (111).	• «La felicidad de los Sabios es semejante a la de los dioses» (*SVF*, III, 54).
• «Sin fatiga ni miseria» (113), «ajenos a todo tipo de males» (115).	• «Los Sabios nunca sufren ningún mal; están libres de ellos» (*SVF*, III, 36).
• «Poseían toda clase de bienes» (117).	• «De ellos son todas las alegrías» (*SVF*, III, 590).
• «Poseían abundantes y excelentes frutos» (119).	• «El Sabio es rico e incluso riquísimo» (*SVF*, III, 603).
• «Vivían contentos y tranquilos (*hesychoi*)» (119).	• «Los Sabios están tranquilos y en paz (*hesychoi* y *prâoi*)» (*SVF*, III, 632).
• «Y no se cernía sobre ellos la vejez miserable» (114); «Morían como sumidos en un sueño» (116).	• «Sólo el Sabio tiene una vejez bella y una muerte dulce» (*SVF*, III, 601).

Zenón escribió un libro (perdido) sobre Hesíodo; Crisipo multiplica las referencias al poeta de Ascra. Y al igual que con la «herencia cínica», la visión de las «dos razas de hombres» ancla al estoicismo en un contexto histórico determinado. Los «primeros hombres» viven en el seno de la Naturaleza; «los del presente» son *phaûloí* –el término es de Dicearco–. De la misma manera, la visión estoica de las dos razas de hombres opone los Sabios a los *phaûloí*, igual que el hombre «conforme a la naturaleza» se opone a los hombres corrompidos que conforman la humanidad presente y observable.

Pero en el estoicismo esta oposición está especialmente desarrollada, y conlleva toda una serie de importantes consecuencias filosóficas. La visión de las dos razas de hombres afecta: a) a la ética; b) a la teoría del conocimiento; c) a la psicología y, en general, a la «antropología» del Antiguo Pórtico.

He reagrupado y clasificado en el Anexo (*cf.* p. 56) los textos relativos a este tema, para mostrar este hecho completamente desconocido. En lo que sigue, los números entre paréntesis se refieren a este Anexo, que el lector puede consultar llegado el caso.

«Todo hombre está *por naturaleza* predispuesto a la virtud», afirman los estoicos; sin embargo, en nuestros textos paralelos, el término *physis* no se utiliza más que a propósito del Sabio: «El *sophós* está predispuesto por naturaleza a la virtud» (nº 5). Ninguna de las propiedades del *phaûlos*, en cambio, le pertenece *physei*. Del mismo modo, para Dicearco los primeros hombres son excelsos «por naturaleza», *physei;* los del presente son *phaûloí*, sin que nada tenga que ver en ello su «naturaleza»: son de una «materia», *hyle*, inferior.

En tanto que es «conforme a la naturaleza», el Sabio posee todas las perfecciones. Inútil sería sin embargo que buscáramos una mención de la «naturaleza» de los *phaûloí*. Están corrompidos, pero la Naturaleza no interviene para nada en esto. Comparables a los hombres de después de la «caída», apenas si tienen derecho al título de *ánthropos*. Por otra parte, merece la pena destacar la sobriedad en el vocabulario: cada vez que los estoicos lanzan invectivas contra la humanidad utilizan expresiones como *pantés*, «todo el mundo», *hoí nun*, «los del presente», *aphronés*, los «insensatos», *mainomenoí*, los «furiosos», y, más frecuentemente, *phaûloí*. Recuérdese que tampoco para Dicearco «los del presente», *hoí nun*, tienen derecho al título de *ánthropos*, que queda reservado para los «primeros hombres»; son hombres vulgares en sumo grado, *phaûlotatoí*, a la vez que *kibdeloí*, término que –como ya apuntamos– designa la falsa moneda: están «falsificados», son inauténticos.

La referencia hesiódica nos da la clave para una lectura de las grandes riquezas del Sabio estoico, asunto éste muy debatido por las diferentes generaciones de intérpretes. Evidentemente, rechazaremos la «metáfora» que haría del Sabio un ser «rico en virtud», por ejemplo. Los Sabios «poseen todos los bienes» (nº 36), por la misma razón que los hombres de la raza de oro «vivían en medio de innumerables riquezas», excluyendo toda idea de «propiedad». De igual modo, «los bienes son comunes entre los Sabios» (*SVF*, III, 625), que vivían en medio de una «riqueza» común y general, esto es, en la abundancia propia de una edad de oro.

Según el mismo código, el Sabio es «robusto, de anchas espaldas, alto y vigoroso» (*mégas, hadrós, hypsilós, ischyrós*: Zenón, *SVF*, I, 216). Los etíopes, «próximos a los dioses», son «altos y bellos»; la raza de oro hesiódica se distingue por el vigor inalterable «de sus brazos y piernas»; los primeros hombres de Dicearco disfrutaban de una salud a toda prueba –sin hablar de Yámbulo, que, más tarde, atribuirá a los habitantes de la Isla del Sol algunas virtudes corporales que nunca podríamos admirar bastante (*apud* Diodoro de Jaso, II, 56 s.)–.

Las razas de oro tienen en común el privilegio de una «bella vejez y de una muerte dulce», de las que asimismo participa el Sabio estoico (nº 30). Su suerte póstuma es tan gloriosa como la de los hombres de la raza de oro de Hesíodo: éstos, después de morir, se convierten en espíritus inmortales; las almas de los Sabios sobreviven «hasta la conflagración universal», es decir, hasta el fin del mundo (nº 31).

Pero vayamos a lo esencial. En el cuadro comparativo de las «dos razas de hombres», el rasgo que menos encaja con los hechos se refiere a sus respectivas prácticas religiosas. Los Hombres Vulgares ignoran todo lo referente al culto a los dioses, y nunca en toda su vida participan en una fiesta sagrada (nos 24-27). Para el Sabio, en cambio, «toda su vida es una fiesta sagrada» (nº 25). Esta perpetua celebración religiosa es en primer lugar señal de la unión de las esferas humana y divina, unión que es el rasgo básico de toda edad de oro. En Hesíodo, Arato y Dicearco, las razas de oro viven «en compañía de los dioses»; de igual modo, los Sabios estoicos son «los amigos de los dioses» y «conciudadanos» suyos (nº 26, y *SVF*, III, 82.19; 83.9). Los ***phaûloi***, en cambio, viven completamente separados de lo divino, que es una característica propia del tiempo del mal absoluto, cuando los dioses abandonan a los hombres.

Aunque el *tiempo* del estoicismo sea el *presente*, como muy bien ha mostrado Victor Goldschmidt, los estoicos de Atenas no desconocían por completo la idealización del *pasado* propia de los enfoques primitivistas o de la edad de oro. Y aunque al Sabio «es imposible encontrarlo sobre la tierra», sí hubo al menos uno o dos Sabios que vivieron «en el pasado» (*SVF*, III, 668). Quizá se confundan con aquellos «*archegêtes*» que fueron a la vez los «primeros hombres» y «los primeros ciudadanos del mundo» (*SVF*, III, 337).

El nacimiento de la psicología o el «hombre continuo»

Los fundadores del estoicismo no se limitaron a vilipendiar a la humanidad; también se preocuparon de analizarla. Su pesimismo corrió parejo con lo que habría que llamar el nacimiento de la psicología en el sentido moderno del término.

En la historia occidental del conocimiento, esta disciplina encontró su hora propicia tan pronto como la definición de «hombre» como *zôon politikón* dejó de corresponder a los hombres reales. Era como si la descomposición del sistema de la *pólis* hubiera atomizado lo humano. En el momento mismo en el que el retrato aparece en la escultura, el sujeto psicológico atrae por primera vez la atención de los filósofos. Este movimiento se inscribe notoria y brillantemente en la historia de la cultura griega con la teoría estoica de las pasiones.

Esta teoría, a la vez psicología de los afectos y psicología de la inteligencia, es el monumento fundador de la psicología occidental, y significó la aparición de audaces innovaciones. Pero lo que más ha atraído la atención de los historiadores de la filosofía es, sobre todo, una nueva «paradoja»: en efecto, los estoicos no dudan en afirmar que «la pasión no es diferente de la razón»: *oukh 'héteron eînai toû lógou tò páthos* (*SVF*, III, 459.27-28).

Al asimilar la pasión a un juicio, los maestros del Antiguo Pórtico implican al *lógos* en las pasiones: «La pasión (*páthos*) y la razón (*lógos*) no se enfrentan ni se oponen entre sí, sino que son los dos aspectos de una misma alma» (*SVF*, III, 459.17-18). O también: «no existe una diferencia de naturaleza entre la parte irracional y pasional del alma y su parte racional» (*SVF*, III, 459.17-18); íntimamente entretejidas, constituyen «una misma parte del alma, el *hegemonikón*» (*SVF*, III, 459.19, 27).

Esta concepción unitaria del psiquismo humano significa la primera aparición del «hombre continuo», el hombre *synekhés*, según la bella expresión de Crisipo (II, 885. 32). Se rompe así con la gran tradición dualista, que formulaba sus conceptos oponiendo la pasión al *lógos*. Además, y como si quisiera resaltar mejor esta ruptura, la concepción estoica de la compenetración entre los elementos emotivo y pensante encuentra también su expresión anatómica. Los estoicos trasladan al pecho (*stéthos*) la «sede de la razón» (*hegemonikón*), que tradicionalmente se situaba en la cabeza. Y la sitúan, más concretamente, en el corazón, sede tradicional de los impulsos, que ahora se encuentra, por tanto, en estrecha cohabitación con la «facultad pensante» (*logistikón*) (*SVF*, II, 881.32; 848.5; 837.1-3; 891.34, etc.).

Hay que señalar que esta innovación iba en contra de todas las teorías médicas de la época. Los trabajos sobre el cerebro, el sistema nervioso y el corazón, del anatomista Herófilo y del fisiólogo Erasístrato, optaban por el reparto tradicional: la facultad pensante en la cabeza, y los afectos en el corazón. Es decir, que las audacias anatómicas de los estoicos no provienen del ámbito científico, sino que forman parte de una simbología destinada a redefinir la relación entre los afectos y el *lógos*. «Una y la misma alma es la que, según su disposición, unas veces piensa, otras se irrita y otras desea» (*SVF*, II, 823). Existe una estrecha compenetración entre la razón y el cuerpo; la misma que entre la araña y su tela (*SVF*, II, 879); cuando un hombre corre, su movimiento no se debe sino a que «el principio rector del alma (*hegemonikón*) se ha apropiado de sus pies» (*SVF*, II, 836.40).

La «inteligencia» y la «recta razón de la naturaleza»

Sin precedente en la filosofía antigua, la tesis estoica fue desde la Antigüedad objeto de toda suerte de críticas; fue combatida incluso por los estoicos de los siglos posteriores, y los modernos generalmente han preferido estudiar el estoicismo «platonizante» de un Posidonio, que las excentricidades de los antiguos maestros.

La dificultad es real. ¿Cómo se puede sostener que «la pasión no es diferente de la razón» si, por otra parte, la célebre definición estoica de la pasión reza así: «impulso desmedido, contrario a la naturaleza y poco conforme a la razón» (*hormé ámetros, álógos kaì pará physin*) (*SVF*, I, 205; III, 377, 378, 389, 391, 393, 399)? ¿Hay que entender que la pasión se opone a la razón o que está modelada a partir de ella? «Hay que entender, escribe Crisipo, que la pasión es contraria a la naturaleza en el sentido en que se opone a la recta razón de la Naturaleza: *orthós katá physin lógos*» (*SVF*, III, 389).

Es indiscutible que la homonimia entre el *lógos* humano y el *lógos* de la naturaleza dificulta la comprensión del estoicismo. Pero se trata, no obstante, de una dificultad que es posible superar. Podemos ver cómo cada una de estas dos «razones» actúa en un terreno diferente si tomamos las dos series de textos: la que afirma la coincidencia entre la pasión y la razón (*lógos*), y la que define a la pasión como un impulso desmedido contrario a la razón (*lógos*). Evidentemente, no puede tratarse del mismo *lógos*.

Antes de los estoicos, la noción de *lógos* hacía referencia a una razón que no se equivocaba ni se mezclaba con los otros elementos del alma. Mantenía con ellos una relación de fuerza, y los actos poco conformes con la razón eran consecuencia de una victoria de aquellos elementos, y no de un error de la razón. Como sabemos, será el platonismo quien elabore a la perfección e imponga casi sin oposición la noción de *orthós lógos*, la «recta razón», que se opondría durante mucho tiempo a una concep-

ción psicológica de la inteligencia. Los maestros del Antiguo Pórtico serán los primeros en superar la barrera de la razón-modelo para desembocar finalmente en el terreno de la psicología.

Con los estoicos el *lógos* pierde su tradicional infalibilidad. La sede de la «razón», el *hegemonikón*, es ciertamente una instancia decisiva: es «la parte pensante del alma», su «parte superior», su «elemento dominante» (*SVF*, II, 837, 839, etc.); pero esto no impide que pueda equivocarse y que, por tanto, dé lugar, según sean su «disposición» (*diáthesis*) y sus «cambios» (*metabolaí*), bien a actos virtuosos, bien a impulsos pasionales. El *hegemonikón* es una instancia decisiva, porque es en él donde todo se juzga; pero se juzgará de manera diferente según se trate de un Sabio o de un Hombre Vulgar.

Con el estoicismo antiguo asistimos a una «escisión» de la razón. Por una parte, «la recta razón de la Naturaleza», que todo lo llena y que en el Sabio se convierte en *conciencia*: «ciencia», dicen los estoicos, la *epistéme* del Sabio. Por otra parte, la «razón» entendida como «inteligencia», de la que se afirma que en nada difiere de la pasión. Todo el estoicismo se construye sobre esta doble acepción del *lógos*.

La doctrina prevé dos sistemas psico-cognitivos que distribuye entre las «dos razas de hombres». Al *phaûlos* le atribuye la pasión (*páthos*) y la inteligencia (*lógos*); al Sabio, el apetito (*órexis*) y la ciencia (*epistéme*).

Ahora es el momento de examinar más detenidamente las divergencias afectivas, cuyo esquema presentamos al final, en el cuadro comparativo de las dos razas de hombres (*cf.* Anexo, p. 56, n^os^ 18 a 21).

Globalmente, el *phaûlos* es el hombre-de-pasiones; el *sophós*, el hombre-sin-pasiones, el *apathés* (nº 21). Pero tanto una raza como la otra conoce el «impulso», la *hormé*. El impulso es «el primer movimiento del alma» (*SVF*, II, 458), el movimiento del alma «hacia algo» (*SVF*, III, 169). A partir de este substrato indiferenciado, la *hormé*, que no es ni buena ni mala, ni siquiera pensable antes de que reciba una calificación, los estoicos extraen, por una parte, el impulso conforme a medida (*métron*), que es el «apetito» (*órexis*) (*SVF*, III, 463), y, por otra parte, el impulso desmesurado; éste último es la pasión, la famosa *hormé pleonadsousa kaì pará phýsin*, definición que será un legado de los estoicos para toda la lengua griega posterior.

Sólo el Sabio experimenta el «apetito» (*órexis*), que es su patrimonio exclusivo: «únicamente el Sabio experimenta el apetito» (*SVF*, III, 441); y, por otra parte, desconoce el deseo. Asimismo, el Sabio ignora el placer (*hedoné*), y, en su lugar, experimenta el *hédon*, que es la «satisfacción exactamente comedida» (*hóson chreî*) (*SVF*, III, 463).

Simétricamente, sólo el *phaûlos* experimenta el deseo y el placer (n^os^ 18 y 19), pero desconoce la satisfacción: permanece en un perpetuo estado de pasión (nº 20).

Las dos «razas de hombre» se diferencian profundamente entre sí ya desde el «primer movimiento del alma». Los impulsos del Sabio están de por sí imbuidos de la «recta razón de la Naturaleza», y se conforman espontáneamente a los fines de la Naturaleza: en este nivel, el simple «apetito» (*órexis*) «incita a la acción conveniente» (*SVF*, III, 169), es «razón» (*lógos* y *noûs*: *SVF*, III, 174 y 844), es «asentimiento» (*SVF*, III, 74, 171, 981) y conduce hacia el fin supremo (*SVF*, III, 17 y 65).

Los impulsos de los *phaûloi*, en cambio, están esencialmente marcados por la desmesura, y sobrepasan los fines de la Naturaleza: «los impulsos (*hormê*) de los insensatos serán por siempre insensatos» (*SVF*, III, 103).

No pensemos que el impulso del *phaûlos*, «simple» en un comienzo, «se convierte» más tarde en pasión. En él, el «primer movimiento del alma» es ya de siempre pasión.

La desmesura de las pasiones, escribe Zenón, no es una cuestión de grado. Ella no es nunca en potencia (*dynamei*), sino siempre en acto (*enérgeia*). No hay que pen-

sar que la pasión «se vuelva desmedida» (*ou pephykía pleonadsousa*): ella es ya de entrada sin medida (*hedé en pleonasmoî oûsa*) (*SVF*, I, 206).

Pero, ¿cuál sería la respuesta que darían los estoicos a la primera pregunta que le viene a uno a las mientes: «queréis decir que tener hambre es una pasión»? Y si se trata de un apetito, ¿cómo podéis decir que «únicamente el Sabio experimenta el apetito»? La respuesta sería que, en el hombre, el hambre no se atiene a su «fin natural», que es la conservación, sino que situaría su objetivo más allá, en el placer de comer.

Un texto de Crisipo resume las pasiones humanas en cuatro «locuras fundamentales»: «la pasión por las codornices», *Orthygomanía*, «la pasión por el vino», *Oinophlygía*, «la pasión por las mujeres», *Gynaikomanía* y «la pasión por la gloria», *Doxomanía* (*SVF*, III, 667). Si es cierto que los símbolos alimenticios definen un mundo de existencia, a las codornices y al vino de los deseos humanos se opone el prado jugoso con el que sueña Zenón para una humanidad ideal (*SVF*, I, 262). Los estoicos teorizan sobre la oposición, tan cara al primitivismo ascético, entre el *métron* del estado de naturaleza y los «deseos insaciables» de las razas pervertidas.

La psicología estoica y el primitivismo helenístico

La idea de la compenetración de los elementos afectivo y pensante, desconocida por la tradición filosófica, es en cambio la idea motriz de la corriente del *estado de naturaleza*, coetánea al Antiguo Pórtico. Para Dicearco, la inteligencia y el deseo unidos en un todo son los responsables de la «caída del hombre». Los hombres abandonaron el seno de la Naturaleza «cuando comprendieron» y cuando concibieron el «deseo de lo superfluo». Antes de esto, los propios cuidados de la Naturaleza se encargaban de regular la vida de los hombres ajustándolas al *métron*.

Este esquema lo volvemos a encontrar en el estoicismo, aunque bajo una forma mucho más elaborada.

Sólo el *phaûlos* experimenta la pasión, y sólo para él vale la afirmación: «la pasión es un juicio». Esta equiparación implica al *lógos* en las pasiones: si se equivoca, no se debe a que haya sido vencido por su contrario, sino a que está modelado a partir de éste: lejos de oponerse una a la otra, pasión y razón «son los dos aspectos de una misma alma».

La noción de «hombre continuo» vale tanto para el Hombre Vulgar como para el Sabio, pero con resultados diametralmente opuestos. La vida afectiva del Sabio se mueve entre los polos apetito–satisfacción; cualquier satisfacción de sus «necesidades simples» es a la vez cumplimiento de los «fines de la Naturaleza», bajo el signo de la *medida* y en conformidad con la recta razón de la Naturaleza. No hay distancia entre el «apetito» y la razón del Sabio. Su más mínimo movimiento constituye un acto de virtud, incluso el de «mover un dedo» (*SVF*, III, 211).

En la corriente primitivista, Filemón se lamentaba de que la razón humana «se haga preguntas sobre todas las cosas». El Sabio del estoicismo «nunca se hace preguntas» (*SVF*, III, 642). Él no razona, sabe.

La raza divina de los Sabios, que posee todos los rasgos propios de la edad de oro, parece gozar de la existencia espontánea propia de todas las razas de oro, sobre todo en el terreno de la ética y de la verdad. Pero al mismo tiempo –volveremos más tarde sobre esto– el Sabio del estoicismo es como una manifestación personificada de la Naturaleza misma, y puede decirse que, a través de él, la recta razón de la Naturaleza se expresa en una *práxis*.

La raza de los Sabios ignora el placer, pero conoce la felicidad. Lo mismo ocurre con los animales: «Es falso que las bestias se inclinen hacia el placer; sus impulsos las llevan a conservarse» (*SVF*, III, 178). Los animales conocen la felicidad: «El fin supremo hacia el que tiende el apetito (*órexis*) es la felicidad (*eudaimonía*), de la que también participan los animales privados de razón» (*SVF*, III, 17).

El *lógos* humano, por una parte, y el *lógos* de la naturaleza, por otra, rigen condiciones diametralmente opuestas. Sustraídos a la pasión y a la «inteligencia», los Sabios comparten este doble privilegio con otros dos grupos: los animales y los niños. Al igual que los Sabios, los animales poseen el «apetito», *órexis*. No conocen la pasión porque, se nos precisa, no poseen la razón (*SVF*, III, 17, y III, 476, p. 127, 22). Igual ocurre con los niños, en los que la ausencia de razón (o bien su inmadurez, como señala otro texto) determina la ausencia de pasiones (*SVF*, III, 17, 476, 477).

Para sentir pasión, es necesario poseer inteligencia; ella es la que aleja a los hombres de la felicidad, y la que impide que nada de lo que hace pueda ser realizado serenamente, ni siquiera el acto de comer. Para concebir la felicidad estoica, hay que intentar imaginarse que el acto de comer pueda procurar un profundo gozo, pero no debido a lo que se come, sino porque asocia a la criatura viva con los fines de la Naturaleza. Tal felicidad supone que, al igual que los animales, se está «privado de razón», o que se posee la *epistéme* del Sabio. Los *phaûloi*, en cambio, poseen *inteligencia* e inventan fatalmente sus propios fines. Frente al alimento ideal, prefieren el vino y las codornices; sus impulsos son *hedé en pleonasmoî oûsai*: «de entrada desmedidos».

Con el estoicismo el *orthós lógos* abandona el mundo de los hombres –exceptuando el ideal del Sabio, imposible de encontrar sobre la tierra–. A partir de ahora el *orthós lógos* coincide con las leyes del orden sagrado del mundo, y de ahí que los seres inocentes, tanto los animales como los niños, participen de su esencia.

Sin embargo, ¿es posible contravenir a la razón de la Naturaleza? ¿Cómo ha podido el hombre sustraerse a su ley, que está presente en todas las cosas? Mediante la rebelión y la «caída». Las imágenes primitivistas nos muestran a un hombre atacando a la Naturaleza. ¿Quién le incitó a ello? El deseo de lo superfluo, que se despertó tan pronto como el hombre «comprendió». La falta se sitúa en el momento en que, sobrepasando el *métron*, la medida, el hombre sobrepasa el umbral fijado por la Naturaleza, que establecía como norma que lo necesario es lo suficiente. Para los estoicos, es el hombre en tanto que ser-de-pasiones el que se vuelve «contra la Naturaleza». La pasión «se alza contra la Naturaleza» (*SVF*, III, 392); la «desobedece» (*SVF*, III, 377 y 378); y «sobrepasa la medida establecida por la recta razón de la Naturaleza» (*SVF*, III, 377).

El existencialismo estoico y el individuo magnífico

Curarse de las pasiones es una cuestión de tiempo (*SVF*, III, 481.10). Esto, que parece algo banal, no lo es tanto en el contexto estoico. Las críticas a Crisipo que ya iniciara Posidonio no cesaron: ¿cómo ha podido afirmar que la pasión no se cura, si por otro lado dice que «curarse de las pasiones es una cuestión de tiempo» (*SVF*, III, 466.16 y 38; III, 481.10, etc.)? Pero que una pasión sustituya a otra no significa que el hombre esté curado de la pasión.

El tiempo es maestro de las pasiones, y la pasión es un *kairós*, un momento propicio; la pasión llega creando el acontecimiento y desaparece «cuando cumple su tiempo»: *chronistheîsa* (*SVF*, III, 457, p. 126, 12; III, 481.10). La pasión que «se cura» es una pasión que «se va»; en Grecia hubo ya presencias demoníacas aladas portadoras de lo aleatorio antes de que se hablara del Tiempo (*Chrónos*) y de sus alas tardías. Por eso los estoicos pueden afirmar sin que sea contradictorio que la pasión se extirpa como se expulsa un demonio del cuerpo de un poseso, o que el tiempo se la lleva (*SVF*, III, 447).

El tiempo humano no es matemático, sino que está acompasado por los movimientos pasionales; ignora la tregua y el reposo, y tan pronto viene como se va: «el pasado y el futuro son tiempos, pero el presente no es un tiempo» (*SVF*, II, 519, etc.). El tiempo de los hombres es «infinito», es el tiempo que corre (*SVF*, II, 509); y su motor es el deseo inteligente, que sabe inventar metas, pero que no sabe detenerse en ellas. Es el destino de aquellos a los que Crisipo llama «los corredores impulsivos», *tréchontes kath'hormén*, que, «llevados por la carrera, ya no pueden controlar el movimiento de sus piernas ni modificarlo», y de este modo «sobrepasan su meta» (*SVF*, III, 426, p. 113, 17 y 114, 5-17).

Así se tejen los hilos de este atolladero humano. El hombre es, esencialmente, deseo. Pertenece a la especie de los *mainomenoí*, los poseídos por la *manía*, *synkekleroméne*, que aparece en ellos de manera innata, *symphyton* (*SVF*, III, 658).

Aquí no podemos considerar el conjunto de las setenta y seis pasiones humanas que distinguen los estoicos (*cf.* Daraki, 1989), pero podemos contar con la densa poesía de las cifras. Los Deseos son treinta y uno, los Placeres seis, los Temores trece y las Penas veintiséis. Numerosos son los deseos humanos y limitados sus placeres; algunos temores se apoderan de los hombres, pero el tiempo les reserva penas dos veces más numerosas que las que temían.

A la pregunta: «¿Cómo se puede ser rico?», respondía Cleantes: «Siendo pobre en deseos» (*SVF*, I, 617). Pero el hombre *es* deseo. Por eso, para «la pobreza perpetua y absoluta de los insensatos» no hay remedio alguno. La carencia es su condición, y ella es la que impone la «guerra perpetua» que los *phaûloí* libran entre ellos.

En el origen de este desasosiego se encuentra aquello que distingue al hombre del resto de especies vivas: la inteligencia. No el *lógos* ejemplar, que es la ley interiorizada, sino la inteligencia, que se teje íntimamente en cada fibra de lo humano, y que «en nada se distingue de la pasión». La inteligencia se manifiesta como deseo imaginativo, creador de sus propias metas, motor de una progresión sin fin, modelador del *aión* insaciable, el Tiempo múltiple e infinito.

En el último período de la civilización griega, el estoicismo termina al fin por definir al hombre «desde el interior»: el hombre es el animal psicológico, el ser de las setenta y seis pasiones; o sea, el más trágico de los seres. La fuerza del drama es aquello por lo que se define el hombre: la inteligencia puesta al servicio del deseo. Con los estoicos de Atenas el *lógos* deja de ser un «valor» para convertirse en un elemento del psiquismo humano, distinto a partir de entonces de la razón ejemplar.

Se puede afirmar sin ninguna duda que esta inteligencia redefinida enlaza directamente con la *métis*, con la «astucia» arcaica. Adhiriéndose al proyecto del deseo, del que prácticamente no se distingue, esta inteligencia sabe poner en juego el pasado y el futuro, sabe urdir proyectos, *epibolaí*, la mirada pronta (*ripsophthalmía*), acechando la ocasión propicia, *eis kairón epiteroûsan*; recurre siempre a procedimientos «artificiosos y seductores», es «rápida» y cambiante, y está unida a lo múltiple y a lo

contingente. Reúne, en suma, el conjunto de los rasgos de la «inteligencia astuta», y asume más que nunca el oprobio ligado a ésta.

La «recta razón» de los Griegos, esta razón que «no se equivoca», no fue un mero producto del pensar especulativo. Fue solamente una razón *indisociable de su fin*, un fin que siempre era el bien. La unión entre la lógica y la ética, lejos de ser una particularidad del estoicismo, fue una constante en Grecia. Precisamente a partir de este principio los Griegos pudieron distinguir entre el *lógos* y la *métis*. Ésta última era la habilidad astuta, que podía servir a una buena o a una mala causa, pero que sobresalía sobre todo en aquellas circunstancias en las que todos los medios estaban permitidos.

El estoicismo no sólo no significó una excepción a este punto, sino que llevó más lejos que nadie, hasta una radicalidad sin precedente, la oposición entre el *lógos* astuto, por un lado, y el recto *lógos*, por otro. Nunca la «recta razón» fue más venerada que en el estoicismo antiguo. Denominada desde entonces «la recta razón de la naturaleza», aparece más que nunca indisociablemente unida a su fin, al bien supremo del estoicismo, al que tiende siempre y de manera infalible: «los fines de la naturaleza». Pero ya no debemos confundirla con ese concreto y complejo mecanismo que todo hombre posee: la *inteligencia*.

Con los estoicos, la «recta razón» deja de ser esa facultad humana universal en permanente conflicto con los elementos inferiores del alma, a los que la debilidad humana permitía demasiado frecuentemente la victoria. Ya no es, para decirlo brevemente, ese auriga que conduce al «caballo blanco», enganchado junto al «caballo negro», de la imagen platónica del alma (*cf. Fedro*, 246a-c). Ahora es el principio que atraviesa «la totalidad del ser», la «recta razón de la naturaleza» que ordena el mundo y el tiempo.

Por lo que respecta a los hombres, la calidad de su «razón» depende de su adecuación o inadecuación con la naturaleza. Los Sabios se conforman a la naturaleza, el *lógos* de ellos coincide con el de aquélla, nunca se equivoca, y es a la vez ciencia y virtud. Los *phaûloí* no se conforman a la naturaleza, y su *lógos* sirve únicamente a los fines del deseo. La inteligencia se transforma así en astucia, como ocurre cada vez que ella tiene que servir a un señor inferior a ella.

Todo ocurre, en definitiva, como si con las «dos razas de hombres» del estoicismo el «tiro del alma» se hubiera roto para siempre: a partir de entonces, a los Sabios los lleva el «caballo blanco»; a los Hombres Vulgares, el «caballo negro».

Segunda mirada a la herencia cínica: una guía del saber vivir «ajena a la psicología»

El pesimismo que acompaña a la naciente observación psicológica es esencialmente fruto de un descubrimiento: el hombre es un *continuum*, y los diferentes niveles de la jerarquía interior ya no equivalen a las estancias estancas que suponía la teoría tradicional del alma. Tal es el principio fundador del *monismo* estoico, válido para las «dos razas de hombres». Los apetitos del Sabio están penetrados y dirigidos desde un principio por la «recta razón de la Naturaleza». Los impulsos del Hombre Vulgar, en cambio, son pasiones mezcladas desde el primer momento con la inteligencia. Pero el Sabio es una figura dificilísima de encontrar: el único hombre realmente observable es el *phaûlos*. Y lo que hace que el hombre sea hombre, la inteligencia unida con lo vivo, es también,

para los estoicos, la causa de que el simple mortal se encuentre en la más culpable de las parálisis. Para escapar de este callejón sin salida, es necesario elevarse por encima del «tiempo de los hombres». Y aquí es donde comienza el estoicismo.

Hasta ahora hemos estudiado aquello que hace que el estoicismo dé la impresión de un profundo pesimismo. Era necesario comenzar por aquí, para poder así entender mejor el movimiento que constituye la fuerza de esta filosofía fuera de lo común. Del fondo del pesimismo más profundo surge el gusto por la proeza, y, como anunciábamos antes, en la raíz del valor estoico encontramos sistemáticamente la herencia de los cínicos.

El pesimismo estoico culmina con el reconocimiento de que en la raíz del malestar humano se encuentra precisamente aquello por lo que el hombre es hombre. Para designar a los hombres, Diógenes el Cínico utilizaba un término de su invención, *trisánthropos*, creado a partir de *trisáthlios*, «tres veces miserable». La solución que el cinismo propone es convertirse en un «perro celeste», a la vez animal y dios. Por su parte, la visión estoica de las «dos razas de hombres», fundamentada en la paradoja del vicio total y de la virtud total, tampoco encuentra más que una salida: escapar de la condición humana corriente.

Los sorprendentes capítulos «cínicos» del estoicismo invitan a desertar de la condición humana para adoptar un modo de vida en el que la animalidad y la divinidad se dan estrechamente la mano, un modo de vida francamente extra-humano. Sólo a partir de esta psicología estoica podemos captar plenamente el sentido de la Tabla de las Transgresiones (*cf.* cuadro en p. 9). Ésta, como hemos visto, cubre de oprobio a los *phaûloí*, pero también contiene una enseñanza: intenta romper las tenazas que oprimen a estos *phaûloí*, y es, a su manera, una gran lección de *apátheia*, una guía del saber vivir «ajena a la psicología».

Los textos de la «herencia cínica» intentan por todos los medios anular todas las relaciones con el *otro* y con el propio *cuerpo*; así, los agentes humanos se hacen totalmente intercambiables, al igual que los diferentes miembros del cuerpo.

«El primero que llegue usará de la primera que encuentre» (*cf.* cuadro en p. 9, nº 1) es una disposición que acaba con la *relación privilegiada*. Asimismo, la autorización del incesto está promulgando el principio de equivalencia entre toda pareja sexual posible y supone la negación completa de las dos formas mayores de relación privilegiada: la relación sexual y la relación amorosa. Las relaciones sexuales se hacen «simples», como hemos visto; pero digamos aquí que esta simplicidad implica un modelo uniformizado de la pareja sexual, que transforma en un conjunto de entidades idénticas lo que en un principio se percibía como un abanico de agentes especializados, portador cada uno de ellos de una solicitación particular. La importancia del otro queda borrada.

El mismo principio se aplica también al propio cuerpo: ninguna parte es más importante que otra. Si la madre *está enferma*, «se le dará masajes con la mano»; si está ardiente en deseos, «se la frotará con el miembro». El deseo, de acuerdo con la teoría estoica de las pasiones, se equipara a la enfermedad, a la vez que se anulan la funciones específicas de los diferentes miembros del cuerpo. En relación al otro, el proceso de homogeneización afecta sobre todo a los agentes más cargados de solicitaciones pasionales; en relación al cuerpo, este proceder afecta muy particularmente a las partes sexuales, cargadas con el mismo poder perturbador. Los dos procedimientos de evacuación se completan el uno al otro: si el otro es el motivo externo de las pasiones, lo que en nosotros acoge y asume la solicitación exterior es el conjunto de nuestras facultades sensibles, nuestro cuerpo.

Al igual que el incesto, también la necrofagia busca vaciar de contenido las relaciones familiares: no se comerá a cualquier muerto, sino cada uno a sus *philoí*, a sus hijos, a su madre y a su padre, a su esposa y a todos los parientes próximos. No son más que «carne». «Si la carne (*kréas*) es comestible, se servirá de ellos [de sus padres muertos] como alimento» (Crisipo, *SVF*, III, 752). Lo que hay que superar es una reacción humana tan previsible que su castigo ya está previsto: si alguien se negara a comer a sus parientes «él será a su vez devorado» (*SVF*, III, 750).

Todo este conjunto de acciones pretende «curar» al hombre de su especificidad. Esto es lo que significa la vuelta a lo animal –que se realiza, como hemos visto, en el camino que conduce a los Dioses–. De todos modos, lo que ahora conviene dejar atrás es el ser «entre-animales-y-dioses» de la tradición.

El tiempo de los hombres y el tiempo de los superhombres

El mismo mensaje se repite, a mayor escala, en la teoría estoica del tiempo.

Todos sabemos cómo los Griegos han opuesto el «tiempo de los hombres», lineal, infinito y aleatorio, al «tiempo de los dioses», movimiento cíclico y estable. Éste mismo es para los estoicos el tiempo del Sabio; su ritmo, repetitivo, escande el *métron* en un movimiento cíclico, que va de los apetitos naturales, siempre los mismos, a la satisfacción que acompaña a los «fines de la Naturaleza», asimismo estables. Este sistema no tiene temporalidad; se inscribe en la «eternidad actualizada», cuya glacial majestuosidad ha descrito magistralmente Victor Goldschmidt. Este gran intérprete del estoicismo entiende perfectamente que la «idea estoica del tiempo» es fruto de la lucha *contra* el tiempo de los hombres; «la tesis de Crisipo se explica más como un deseo de unificación que como un deseo por establecer una unidad de medida», escribe (1989, 34). Y, más claramente todavía, señala como conclusión que en el estoicismo cualquier movimiento «tiende a reconvertir el tiempo ilusorio en presente real» (*ibid.*, 212). Al describir la *eternidad actualizada* como *el* tiempo del estoicismo, V. Goldschmidt ha sabido introducir en esta noción todo el poso histórico. Estamos, por tanto, de acuerdo con él, y sólo nuestro proyecto particular nos separa un tanto: no sólo el *mensaje final* de los maestros fundadores del estoicismo nos parece digno de un examen detenido, sino también su apreciación de las cosas humanas, tal como aparecen bajo la cruda luz de aquella época.

La *eternidad actualizada* es el tiempo del Sabio. Señala la victoria contra el «tiempo de los hombres», previamente descrito y denunciado. *Dittós légetai hò chrónos*: en el estoicismo hay «dos concepciones del tiempo» (*SVF*, II, 509.18).

Tenemos ante nosotros, por tanto, un nuevo tema con dos vertientes esenciales:

a) Vertiente positiva: «sólo existe el Presente»

1. «[Crisipo sostiene que] sólo existe el presente; el pasado y el futuro subsisten, pero no existen en absoluto» (*SVF*, II, 509.26).
2. «Crisipo [escribe]... que el tiempo pasado y el futuro no existen, sino que sólo subsisten, y que sólo existe el presente» (*SVF*, II, 518).
3. «El Tiempo es un intervalo que acompaña al movimiento del Mundo» (*SVF*, II, 509.16, 509.33, 511, 513, etc.).
4. «El Presente es finito» (*SVF*, II, 507).

b) Vertiente negativa: «Ningún tiempo está completamente presente»

5. «[Según Crisipo] ningún tiempo está completamente presente; ya que como la división de los continuos va hasta el infinito, y el tiempo es un continuo, cada tiempo comporta también una división hasta el infinito» (*SVF*, II, 509.22).
6. «El tiempo es infinito por sus dos extremos, pues el pasado y el futuro son infinitos» (*SVF*, II, 509.20).
7. «Ningún tiempo es presente, pero se lo considera así en una extensión determinada» (*SVF*, II, 509.34).
8. «El pasado y el futuro son tiempos, pero el presente no es un tiempo; el antes y el después subsisten (*hyphestánai*), pero el ahora no es (*eînai*) en absoluto» (*SVF*, II, 509.36).
9. «El pasado y el futuro son infinitos» (*SVF*, II, 520).

Aquí también podríamos ver una más de las «contradicciones estoicas»: «sólo existe el presente» y, por otra parte, «ningún tiempo es completamente presente». Pero hay que prestar atención al vocabulario y distinguir entre el tiempo que «existe» (*hypárchein*), y el tiempo que sólo «subsiste» (*hyphestékenai*). Rompecabezas filosófico, esta distinción entre «existir» y «subsistir» tiene un precedente. Platón asociaba el ***presente*** con la sustancia eterna; el devenir, en cambio, ***pasado*** y ***futuro***, quedaba del lado del mundo sensible (*Timeo*, 38a). Los estoicos no dicen nunca que el ***pasado*** y el ***futuro*** «existan», sino sólo que «subsisten», o que «son» (*eînai*). Del ***presente*** se dice que «existe» (*hypárchein*), y por ello es del orden de los «existentes» que componen el ***ontôs ón*** del estoicismo.

Pero no se trata de una simple transcripción del esquema platónico. Los estoicos perciben el «presente» de dos maneras. En primer lugar, es la *eternidad actualizada*, el tiempo del Sabio. Pero también está el «presente» de los hombres corrientes, de los *phaûloi*. Las pasiones están unidas al tiempo compuesto de pasado y futuro, pero una buena parte de ellas, recuérdese, nacen de un hecho ***presente***. Este «presente» sólo «subsiste». La visión estoica del «tiempo de los hombres» es comparable al río de Heráclito, que nunca se detiene y en el que nadie podría meterse dos veces. El tiempo es «una corriente continua», explica Crisipo, «dividida hasta el infinito», y el «presente» es un instante casi imperceptible: tan pronto como está ahí ya ha pasado, y cede el sitio a lo que un instante antes era futuro (*SVF*, II, 509).

Por eso cabe afirmar que «el futuro y el pasado son del tiempo, pero que el presente no es del tiempo» (*SVF*, II, 519). Pero por esa misma razón, «el tiempo se cuenta entre los incorpóreos», a saber, seres sin sustancia, naderías (*SVF*, II, 520).

El *tiempo* es lo inauténtico, lo que se escapa entre los dedos, hasta el infinito, y se opone al tiempo total, que es a la vez presente y eternidad. En este sentido «el pasado y el futuro son infinitos, mientras que el presente es finito» (*SVF*, II, 520).

La concepción del *tiempo total* nos obliga a referirnos, siquiera brevemente, a la teoría estoica de los *ciclos cósmicos*, que comienzan y terminan en una «conflagración» universal, *ekpyrosis* (*SVF*, II, 596-632).

Antiguos y modernos admiten la influencia ejercida sobre los estoicos por la visión heraclítea de una «catarsis mediante el fuego». Esta influencia es tanto más evidente si se tiene en cuenta que ya para el efesio existían *dos* concepciones del tiempo. Por una parte, el *aión*, el «tiempo de los hombres», ese «tiempo que juega»: «El tiempo es un niño que juega a las damas; ¡a un niño pertenece el reinado!» (Diels, 52). Por otra parte, el tiempo totalizado que trae la *kátharsis* mediante el fuego: «El fuego vendrá a hacer justicia sobre todas las cosas (*krineî kaì katalépse-*

tai)»; en este fuego «encontrará toda cosa su canje (*antamoibé*), como en una moneda de oro» (Diels, 90).

Éste será el castigo del tiempo-niño. Pero no se puede admitir que «el eterno proceso de la formación del tiempo y su disolución en el fuego sea como el juego de un niño que construye y destruye». El tiempo totalizado, encargado de la misión suprema de la *antamoibé*, no puede ser «un juego de niños». Como piensa G.S. Kirk, el *aión* es *el tiempo de la vida del hombre*, y es necesario distinguir entre una concepción «antropocéntrica» y una concepción «cósmica» del tiempo en Heráclito. El *aión* no tiene finalidad ninguna, «juega a las damas» (*peteuôn*). En cambio, distinto es el tiempo que realiza la Díke (*krineî*).

Los estoicos retoman por su cuenta esta doble concepción del tiempo para conducirla a una solución original, que el precedente heraclíteo nos permite ver más claramente.

El «tiempo de los hombres» es para los estoicos el anti-valor por excelencia; para ellos, al igual que para sus coetáneos, el tiempo secular es la *Tyche*, lo aleatorio. Ya Diógenes afirmaba no deberle nada a la *Tyche*; y, más tarde, también el Sabio estoico: «el *sophós* no depende en nada de la *Tyche*» (*SVF*, III, 52). Pero será la psicología estoica la que saque a la luz del modo más patente el necesario vínculo que une el tiempo con el mal por excelencia: la pasión. El *aión* del estoicismo, fuente de acontecimientos imprevisibles, es inseparable del «impulso desmedido», la *hybris* interior. El tiempo totalizado, en cambio, aporta la «purificación del mundo». «La conflagración (*ekpyrosis*) es la purificación (*kátharsis*) del mundo» (*SVF*, II, 598). «Cuando el mundo se disuelve en el fuego, ya no queda el menor mal» (*SVF*, II, 606).

El cumplimiento del ciclo cósmico lleva al «tiempo de los hombres» a su fin. El *aión* es aniquilado al mismo tiempo que se realiza la purificación final. Este cumplimiento es obra del *tiempo totalizado*, que transforma en un todo «el intervalo que acompaña al movimiento del mundo». Si este «intervalo», considerado desde el interior y parcialmente, representa el «tiempo de los hombres», es, sin embargo, visto en conjunto, es decir, desde la conflagración, el tiempo totalizado, que ha alcanzado la integridad del Uno. «Cuando [los estoicos] dicen que el tiempo es el intervalo del movimiento del mundo, entienden no sólo el mundo tal y como nosotros lo vemos (*nyn diekosmeménou*), sino también el mundo durante la conflagración» (*SVF*, II, 509, 35).

El *tiempo total* es el *aión* con sus faltas y con su castigo. La *ekpyrosis* es el fuego que purifica, que «venga» y hace justicia. El tiempo total contiene el sentido definitivo de todas las cosas que en vano buscaríamos en el «tiempo de los hombres», el cual, por su parte, está «inacabado». El tiempo total se opone al *aión* como el Uno a lo Múltiple, y lo finito a lo infinito (*SVF*, II, 520).

Esta doble concepción del tiempo nos remite a las dos razas de hombres. El Sabio vive en el tiempo total, pues conoce el sentido definitivo de todas las cosas. Su ciencia total y su entera serenidad son una y la misma cosa. El *phaûlos* vive en el día a día, sin mayor visibilidad, y fija sus metas en lo efímero. Él mismo es lo efímero, mientras que el Sabio ocupa la totalidad del tiempo. Esto también se nos dice en términos míticos: «El alma de los *sophoí* sobrevive hasta la conflagración universal», mientras que «el alma de los *phaûloí* sobrevive un corto espacio de tiempo, o bien se disuelve junto con el cuerpo» (*SVF*, III, 809; *cf.* Anexo, p. 56).

La zanja que separa las dos razas de hombres sigue abierta hasta en el más allá; pero por eso mismo estaba ya abierta en la *historia*. Detengámonos en este punto.

En las tradiciones más antiguas de Grecia, conocer «el pasado, el presente y el futuro» fue patrimonio de los «guías del pueblo» amados de los dioses: reyes, sabios,

adivinos y poetas. Se trataba de un asunto que afectaba a la verdad, pero también al gobierno. El dominio del tiempo así concebido recurría a la Memoria-Videncia y a la adivinación, lo que presuponía que lo humano se mezclaba con lo divino –aunque estas extraordinarias facultades de los hombres superiores se ponían al servicio del grupo, de una manera u otra–.

Aunque nunca fue abiertamente desautorizada, esta visión dejó paso, en el seno del universo cívico, a aquella otra visión del dominio colectivo y racional del «tiempo de los hombres» (a la que ya nos hemos referido antes).

Desde el comienzo de la era helenística, los estoicos vienen a confirmar esta concepción *a contrario*. Para ellos ya no existe el «destino colectivo»; su visión de la sociedad insiste en la división y el conflicto; la «condición humana» se convierte en un asunto individual y los problemas que plantea son de naturaleza existencial. Si «el tiempo de los hombres» ya no se puede dominar, es porque está entrelazado con el psiquismo humano. La teoría de los estados afectivos es una reflexión nueva sobre todo aquello que en el hombre es «tendencia hacia...». Pero la «modernidad» de esta búsqueda se ve contrarrestada por un prejuicio arcaico bastante expresivo. Los estoicos retornan a una concepción demoníaca de lo pasional, como para sugerir que el dominio de sí y de la propia suerte se había convertido en algo tan problemático tras la ruina del universo cívico como lo había sido antes de su construcción. Sólo que ahora ya no hay «guías del pueblo» amados de los dioses, como sí hubo en los siglos arcaicos. El Sabio vive en «otro tiempo» que el hombre corriente.

Algunos estudiosos clasifican a la teoría estoica de los ciclos cósmicos entre las expresiones «primitivistas». La Naturaleza, recuerdan estos autores, ha hecho al hombre bueno; luego en el estoicismo existe la idea implícita de una caída del hombre, que se confirma en la teoría de los ciclos: las fases cercanas al fuego cósmico son las mejores; el desarrollo posterior es siempre una degradación, según la lógica de un «primitivismo cronológico».

Según vimos, la idea de la caída del hombre no aparece en el estoicismo más que de manera implícita. Pero la cuestión de conjunto es más compleja. El Sabio no es el hombre de antes de la caída, sino el hombre de la *eternidad actualizada*. Hay algo en la doctrina que lleva la marca del «primitivismo cronológico». En la teoría de los ciclos, cada conflagración transforma el mundo en «llama», dice Cleantes, en «alba», dice Crisipo (*SVF*, II, 611). La «llama» purifica, aniquila el mal que el «tiempo de los hombres» ha acumulado. El «alba» señala la llegada de un nuevo ciclo cuyos comienzos son puros. Los hombres están, en ese momento, muy próximos a la Naturaleza. Como hemos visto más arriba, los estoicos de Atenas no desconocían la idealización del «tiempo de los orígenes»: incluso mencionan a los «primeros hombres» que también eran «los primeros ciudadanos del mundo» (*SVF*, III, 337); los Sabios viven en el tiempo de la *apátheia*, que no conlleva ningún cambio; esto señala la inmutabilidad de la eterna felicidad del Sabio, hecha de calma. Al igual que los hombres de la edad de oro de Hesíodo, los Sabios están serenos y tranquilos, *hesychoí* y *prâoi*. En este nivel, el tiempo siempre igual de los Sabios evoca al de las razas de oro o al de los «hombres excelsos» del estado de naturaleza, en el que nunca sucede nada.

Pero al Sabio es imposible situarlo en el «pasado». Su tiempo es el *presente*; no el instante presente, sino el presente eterno. Es el tiempo del hombre-sin-pasiones, y se opone al tiempo de los hombres marcados por la «tendencia hacia...», que enlaza el pasado y el futuro ignorando la *tregua del presente*.

Los «primeros hombres» eran perfectos, dirá más tarde Séneca; eran estoicos sin saberlo. A partir de entonces, el tiempo fue degeneración, con un único progreso: el de la filosofía, siendo el estoicismo su fase última (*Ep. Mor.*, XC, 7, 36).

Pero no es lo mismo ser estoico sin saberlo, que serlo con conocimiento de causa. El Sabio estoico no es el hombre primitivo que, al igual que todos sus coetáneos, está libre de las «necesidades infinitas»; es el individuo helenístico capaz de mantener una serenidad olímpica en medio de una humanidad de «locos».

Pero, ¿qué puede aportar él, la perfección personificada del «conjunto de las virtudes», a esta humanidad inexorablemente unida al «vicio total»?

El individuo magnífico

Si comparamos las dos razas de hombres (*cf.* p. 20 y Anexo, p. 56), el rasgo más problemático es el de la *inconvertibilidad* del *phaûlos*. El *phaûlos* «no está predispuesto a la virtud» (nº 5), «no es receptivo a las palabras rectas» (nº 16); «la parenética no ha enraizado en él» (nº 17); «no tiene acceso alguno a la verdad» (nº 15), etc.

¿A quiénes enseñan entonces los maestros del Antiguo Pórtico? Entre los fundadores del estoicismo, las actitudes que hemos mostrado hasta ahora no buscan tanto «enseñar» cuanto recriminar. Esta actitud es una característica distintiva del Antiguo Pórtico en relación al estoicismo medio y reciente, que pretende consolar y ser edificante. Los estoicos de Atenas no consuelan.

También en este punto llevan a su máxima expresión una de las tendencias más importantes de su tiempo. Por lo demás, tampoco queda claro cuál podría ser la «enseñanza» del animalismo o del primitivismo. No hay vuelta posible a los animales o a los hombres primitivos. Arato y Dicearco no les dan a sus contemporáneos consejos de «buena vida», sino que se limitan fundamentalmente a mostrarles su decadencia; la alternativa a los males presentes es el «pasado», pero el tiempo no tiene vuelta atrás.

Toda esta corriente despierta las conciencias, pero no muestra una salida. Cabría hablar de una especie de profetismo griego, si dejamos a un lado que aquí no hay ni esperanza mesiánica ni amenaza de desgracias futuras. La conflagración universal es para los estoicos lo que traerá la purificación mediante el fuego, y entonces todos, incluido el Sabio en tanto que figura individual, morirán; en cuanto a la humanidad presente, su castigo no está por venir, sino que ya está aquí, en la «desdicha total y perpetua» de los *phaûloi*.

En vano buscaríamos en esta corriente la idea de «redención» en lo que ésta puede tener de caritativa. Por otro lado, se acabó de una vez con el tema –y la práctica– tradicional de la *responsabilidad de las élites*. Ni responsabilidad del destino colectivo, ni enseñanza. Los *phaûloi* son inconvertibles, y el Sabio es el *autárkes* por excelencia, «se basta a sí mismo». Su tiempo no es el de la historia, ni en el presente histórico ni en el pasado lejano. El Sabio se despega del «tiempo de los hombres», no mediante una vuelta al tiempo de los orígenes, sino por una elevación gracias a la cual se reúne con el «tiempo de los dioses». La *eternidad actualizada* es una fusión entre el tiempo humano y el tiempo divino, algo que ya conoce la tradición: se trata del tiempo del *theíos anér*, el «hombre divino».

La diferencia con la tradición –y es una diferencia fundamental, que indica un verdadero cambio– es que el Sabio estoico, último de los «hombres divinos» de Grecia, señala el fin de la implicación social; sólo queda la *renuncia*. Acaba así una tradición que había dejado su impronta en la experiencia griega. Por muy atrás que nos remon-

temos en la historia de las Ciudades griegas, no encontraremos la figura de una élite espiritual que se mantenga «fuera del mundo». Como dijo Pitágoras, los hombres superiores deben ocuparse de los astros y de las Ciudades.

El hombre divino activo políticamente, indisociable del sistema de la Ciudad, tuvo su momento. El Sabio estoico, también. Él es el *individuo* en toda su soledad. Y ése es precisamente el sentido de esta gran figura.

Aunque esté fuera de la historia, la adecuación histórica del Sabio estoico es que él representa al *individuo* en una sociedad de *individuos*. En una sociedad en pedazos, en donde una vuelta a la cohesión del grupo se ve como algo imposible, los estoicos se limitan a precisar que la nueva situación deja dos posibilidades a los hombres, y dos solamente: el *individuo* en tanto que hombre envilecido, y el *individuo* en tanto que superhombre. Y entre los dos, según la concepción de las dos razas de hombres, no hay nada.

El hombre moderno podría llegar a ver esto como maniqueísmo e intolerancia. Pero de hecho los estoicos no hacen sino adaptar a la situación de su tiempo un principio tradicional. Para Aristóteles, «el hombre es por naturaleza un *zôon politikón*», de suerte que «el individuo asocial (*a-pólis*) por naturaleza, y no por azar, es o bien un ser inferior (*phaûlos*) o bien un superhombre (*kreítton êi ánthropos*) [...] Y el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia autosuficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (*Política*, I.2, 9 y 14 = 1253a).

La cuestión de fondo es que los Griegos nunca pudieron considerar al *individuo* como una figura propia del hombre. Las descripciones estoicas de la descomposición social de su tiempo, tan excesivas para el lector moderno, atestiguan un asombro horrorizado ante el descubrimiento de la *sociedad individualista*, de la que la psicología estoica en su conjunto se hará eco. Descubrirán entonces al hombre «no conforme a la naturaleza», e imprimirán en el principio tradicional griego que consideraba al hombre como un ser social «por naturaleza» un giro inesperado: los hombres que se alejan de la *naturaleza* se vuelven incapaces de vivir en *sociedad*...

Sin embargo, puesto que todo está consumado, y puesto que «las Ciudades actuales no tienen de Ciudad más que el nombre», el hombre-individuo parece imponerse de modo irremediable. Los *phaûloi* del estoicismo describen el individualismo como una patología. En cuanto al Sabio, él es el antiguo Superhombre.

Una nueva manera de convertirse en Dios

Muerte común y muerte elegida

El Sabio estoico es una encarnación de la «virtud total», es «semejante a los dioses», y ya no es un *filó-sofo*, sino un *sophós*: no «tiende» a la sabiduría, sino que la posee. Pero no es por ello una figura aislada. Pertenece al linaje de los «hombres divinos» de Grecia y a la tradición del ascetismo helénico.

La *cultura del cuerpo* propia de la civilización helenística nunca fue un obstáculo para el desarrollo de la gran corriente *dualista*, de la que nacerían los mayores ambiciosos de Grecia: aquellos que quisieron dotar a su vida de un sentido que no era ni más ni menos que la divinización. La razón griega no rechaza la idea de que un hom-

bre pueda en vida convertirse en dios; pero tal empresa tiene que pasar inevitablemente por la capacidad de «morir» en tanto que hombre corriente, según una tradición del *esfuerzo* que sitúa el ideal agonístico griego en el nivel más elevado. Esto explica también la represión estoica del cuerpo.

No es extraño que los historiadores de la filosofía sean reticentes a la hora de reflexionar sobre la necrofagia estoica. Comerse a los muertos, incluso a los parientes, a unos crudos y a otros cocidos, no es realmente un asunto agradable. Claro está que todo esto pertenece al simbolismo. Pero, justamente, ¿qué significa exactamente enterrar a los muertos en el vientre?

Crisipo, evocando cómo Zeus devora a Metis, afirma que esta historia «es símbolo de otra cosa»: lo que se ha tragado se deposita en el interior del cuerpo y se convierte en propiedad de quien ha realizado ese acto (*SVF*, II, 909).

Más o menos de esta manera entienden los antropólogos el canibalismo. Ahora bien, ¿debemos entender que cuando el necrófago imaginario del estoicismo se come los cadáveres adquiere sus propiedades?

Más arriba nos hemos referido a los suicidios filosóficos cínico-estoicos. La leyenda quiere que Diógenes muriera por un «deseo de muerte». He aquí al menos un «deseo» que el cinismo sí autoriza. Se opone al «amor por la vida», una pasión que, como todas las demás, es algo «poco razonable» para los estoicos.

Cuando se trata del estoicismo de Atenas, hay que hacer hincapié en todo lo relacionado con una llamada a la muerte; pero hay que hacerlo situando los hechos en su contexto. ¿Cuál puede ser la importancia de la prescripción de comerse a los muertos para que Crisipo le dedique «mil versos» (*SVF*, I, 254)? Al igual que todas las cláusulas de la herencia cínica, ésta también expresa el espíritu agresivo y provocador de la «subversión» cínico-estoica. Lo cual no quiere decir que el simbolismo no sea tradicional y que el «cadáver» no importe en tanto que símbolo del *cuerpo*.

Tanto para los cínicos como para los estoicos, el cadáver es el objeto despreciable por excelencia. Y lejos de merecer los honores que la tradición le otorga, tiene que ser «arrojado al suelo», echado «a los perros» y «a las aves de rapiña».

Este desprecio del cadáver no es exclusivo de los cínicos y estoicos. En el *Fedón*, Platón manifiesta un desprecio completamente análogo. «Cuando muere un hombre, a su parte visible, es decir, a su cuerpo, que denominamos cadáver, le corresponde disolverse, deshacerse y disiparse» (80c). La indiferencia de Sócrates respecto al tratamiento que recibirá su cadáver equivale a la de Diógenes (115c-116a).

Por otro lado, sin embargo, el propio diálogo de *Fedón* no es sino un verdadero himno a la muerte. El hombre reflexivo «estaría deseoso de seguir al que muere» (61d); Sócrates se felicita de poder ir al Hades, «lugar puro y noble» (80d), pues, además, «cuantos se dedican por ventura a la filosofía [...] no practican otra cosa que el morir y el estar muertos» (64a).

Ésta es la muerte elegida, que posee una antigua nobleza. Platón la enmarca en una tradición de antiguas prácticas de iniciación (*teletaí*: 69c) y en el misticismo pitagórico (61d), con lo que está así esbozando una perspectiva de la que hoy conocemos su unidad. E. Rohde, L. Gernet y E.R. Dodds han esclarecido, cada uno a su manera, los orígenes «chamánicos» de la filosofía dualista griega. A lo largo de una tradición que va desde las prácticas mágico-religiosas hasta la *meléte thánatou* platónica, pasando por la *áskesis* mística, el «ejercitarse en morir» mantiene la misma apuesta: conseguir separar el alma del cuerpo.

La muerte natural reduce al hombre al *cuerpo*. La muerte elegida, en cambio, consiste en liberarse del cuerpo *durante la vida* para ser un dios vivo. Pero cuando los

estoicos retoman este combate, esta lucha ancestral contra el hombre carnal, la orientan en una nueva dirección: sustraerse al «cuerpo» (con el rico contenido que el dualismo griego le otorga) ya no significa que se lo «abandona» al modo en que lo sugiere la imagen del «carro» de Parménides, o la de la «muerte de Sócrates» en el *Fedón* de Platón. Más que separarse del cuerpo, los estoicos lo dominarán, aunque será una dominación tan paralizadora como la muerte. Ya no se abandona al «cuerpo»: a partir de ahora permanecerá encadenado a la parte más profunda y secreta del Sabio.

Una conocida imagen del *Gorgias* identifica el *sôma* (cuerpo) a un *sêma* (tumba): el cuerpo es «el sepulcro del alma», de la que ésta debe liberarse (493a). En el estoicismo, en cambio, el simbolismo «necrofágico» transformará al sujeto en «sepulcro del cuerpo», *sêma toû sômatos*.

La teoría estoica del conocimiento

Hemos mostrado que la actitud estoica frente al cuerpo está profundamente enraizada en las tradiciones del misticismo griego. Veamos ahora qué aporta como novedad el estoicismo.

En todas las tradiciones anteriores, la ascesis era lo que hacía posible que el hombre se uniera con la *divinidad*; en el estoicismo, ella hará posible la unión con la *naturaleza*.

En esta novedad está todo el estoicismo. Para empezar, sólo se debe ir hacia la Naturaleza como se va hacia la Divinidad: después de haberse purificado. Sólo el Puro *ve* la naturaleza y la *conoce*. De donde se sigue que la *purificación* estoica coincide con lo que hemos dado en llamar la teoría estoica del conocimiento. El terreno es arduo; pero tranquilicémonos, pues no se trata de una digresión sobre la pregunta: «¿podemos conocer, y cómo?».

«Zenón demostraba mediante algunos gestos que nadie sabe nada, excepto el Sabio. Enseñaba la mano con los dedos extendidos: 'Esto es la *representación*', decía. Después, recogía un poco los dedos y decía: 'Esto es el *asentimiento*'; a continuación, una vez que había cerrado completamente la mano, mostraba el puño afirmando que aquéllo era la *comprensión*. Por eso le dio el nombre de *katálepsis* (en griego «comprensión», «percepción», así como «acción de coger», «captura», «alcance»), nombre que no se había utilizado antes de él. Seguidamente, acercó la mano izquierda al puño y cogiéndolo firmemente y apretando con fuerza afirmó que aquéllo era la *ciencia*, que nadie posee excepto el Sabio» (*SVF*, I, 66).

Este texto ha sido fundamental para la moderna elaboración de una especie de esbozo básico de la teoría estoica del conocimiento. Según el esquema generalmente admitido, esta teoría prevé cinco etapas a través de las cuales el hombre llega a conocer lo real, a captar *lo que es*:

- Representación (*phantasía*): por efecto del objeto, su imagen se reproduce en el alma.
- Representación comprensiva (*phantasía katáleptikê*): el alma discierne la evidencia de lo real.
- Asentimiento (*synkatáthesis*): el alma afirma la verdad aportada por la etapa anterior.
- Comprensión (*katálepsis*): asegura la participación de la razón en la afirmación de la realidad del objeto revelada ya en la «representación».
- Ciencia (*epistéme*): saber cierto e inquebrantable.

Esta construcción ha provocado una larga discusión, y las opiniones han sido muy variadas en torno a una cuestión fundamental: ¿en dónde se sitúa el *criterio de verdad*?

Los estudios realizados sobre este tema nos han enseñado a reconocer toda la ambigüedad del *lógos* del estoicismo antiguo. Pero no es éste el lugar para extenderse sobre este asunto. Digamos simplemente que coincidimos con Bréhier cuando afirma que la «actividad racional del alma» no es necesariamente el criterio de verdad. Diremos, asimismo, con Victor Goldschmidt, que el estoicismo conoce lo que *debe* conocer. Pero todavía queda por aclarar un tercer aspecto.

Al igual que todos los otros capítulos del estoicismo, también su teoría del conocimiento tiene dos caras, que se corresponden con las dos «razas de hombres». Es mejor que examinemos en paralelo *cómo se conoce* y *cómo no se conoce*. Lo uno aclara lo otro.

El proceso estoico del conocimiento va desde la *sensación* hasta la *epistéme*, la ciencia infalible del Sabio. Pero excepto ésta última, todas las otras etapas previas pueden ser objeto de un doble discurso: son o «verídicas» o «engañosas», y esto nos puede llevar a una controversia sin fin. Sin embargo, si nos referimos al estatus *cognoscitivo* de las «dos razas de hombres» (*cf.* Anexo, p. 56), parece claro desde un principio: los *phaûloi* «no tienen ningún acceso a la verdad», mientras que los Sabios poseen la ciencia de una manera natural e inmediata. Así, según se trate de una u otra categoría de hombres, las mismas etapas hacia el conocimiento serán en un caso engañosas en su conjunto, y en otro caso valdrán, desde la primera a la última, como criterios de verdad. Pero en ambos casos, la búsqueda estoica profundizará en la realidad humana de una manera hasta entonces desconocida.

«La inteligencia (*diánoia*) y la sensación (*aísthesis*) son una y la misma cosa» (*SVF*, II, 849). Esta sorprendente afirmación evoca otra distinta: «No hay diferencia entre la pasión y la razón». Sobre esta idea se fundamenta toda la psicología estoica, como hemos visto. Y sobre ella se fundamentará también, en consecuencia, la teoría estoica del conocimiento.

El principio sigue siendo el mismo: «La vida del alma es *una*. Su parte rectora (*hegemonikón*) reúne en sí a la vez a la *representación* y al *asentimiento*, al *impulso* y a la *razón*» (*SVF*, II, 826, p. 226, 3-14).

Para describir el alma, los estoicos emplean gustosos imágenes tomadas del mundo natural. El alma es una y diversa a la vez, «de la misma manera que una manzana reúne en el mismo cuerpo dulzor y aroma» (*ibid.*). «El alma es toda ella racional e irracional, igual que la miel es a la vez líquida y dulce» (*SVF*, II, 849, p. 230, 21-25).

Como puede verse, esto no es más que la aplicación del principio del *hombre continuo*: «No hay verdaderos cortes entre las diferentes partes del alma», así como «tampoco los hay entre la sensación y la inteligencia» (*ibid.*, p. 230, 11).

Los nervios sensitivos y el valor

La teoría del conocimiento es, en el estoicismo antiguo, indisociable de la psicofisiología. Esta parte del sistema, en donde se habla de orejas, narices y nervios sensitivos, no ha sido muy frecuentada por los intérpretes del estoicismo. Sin embargo, es indispensable para poder introducirse en el famoso debate entre los defensores del «sensualismo» y del «intelectualismo» estoicos.

Los estoicos fueron los primeros en clasificar los elementos del sistema sensorial y en establecer una distinción entre las *estructuras* y sus *funciones*. Por una parte están los órganos sensoriales, *aisthétika órgana*, o simplemente *órgana*; y por otra, lo que éstos originan, las sensaciones particulares. «En la región de la cabeza encontramos cuatro órganos sensoriales: los ojos, los oídos, la nariz y la lengua»; el quinto es «la superficie del cuerpo» (*SVF*, II, 836, p. 227, 27; 860, p. 231, 44, etc.). El resultado de estos órganos son «los cinco sentidos particulares: vista, oído, olfato, gusto y tacto» (*SVF*, II, 853). La producción de sensaciones dependen de los nervios sensitivos, cuya función conocían los estoicos (*SVF*, II, 855).

Pero junto a esta aportación positiva, que la ciencia moderna habría de heredar, la concepción corriente según la cual las sensaciones nacen de los órganos para transmitirse a continuación a la conciencia se invierte completamente en el estoicismo: «la sensación es un soplo que viene del principio rector (*hegemonikón*) del alma y se expande hacia los sentidos» (*SVF*, II, 71).

En torno a esta primera afirmación se organiza una teoría de la sensación que no es «centrípeta» (de los sentidos hacia el *hegemonikón*) sino *centrífuga*: la sensación nace en lo alto, desde donde «desciende» hasta apoderarse de los sentidos. Esta tarea se realiza a través de unas singulares correas de transmisión, que merecen ser estudiadas más detenidamente.

Como acabamos de ver, en el vocabulario estoico los órganos sensoriales se denominan *aisthétika órgana*. Esto hace referencia al término *aistheteria*. La traducción de este término como «órganos de los sentidos», generalmente aceptada por todos los intérpretes (también por los antiguos, a veces), no se puede defender.

«Los *aistheteria* son soplos imbuidos de razón (*noera*) que van de la parte rectora del alma a los órganos (*órgana*)» (*SVF*, II, 850).

Los *aistheteria* van a los *órganos*, luego se trata, sin ningún lugar a dudas, de dos realidades distintas. De igual modo, «la sensación (*aísthesis*) va de la parte rectora del alma a los sentidos (*aisthéseis*)»; luego también aquí se trata de dos realidades distintas. Por tanto, el sistema sensorial se presenta como un edificio de dos niveles: los órganos naturales y sus efectos se sitúan en la periferia, mientras que los *aistheteria* y la *aísthesis* proceden del centro.

«Como de una fuente» situada «en la parte rectora del alma», parten los *aistheteria* para «irrigar la superficie corporal», y estos agentes, que no hay que confundir con los órganos de los sentidos, son «el espíritu visual, que va de la razón a los ojos; el espíritu auditivo, que va de la razón a los oídos; el espíritu olfativo, que va de la razón a la nariz, etc.» (*SVF*, II, 861).

Los *aistheteria* son los nervios sensitivos. Pero son nervios estoicos, por decirlo así. Su punto de anclaje es el pecho, sede tradicional del valor según una concepción jamás desmentida en Grecia. Crisipo, justamente, pone las cosas en claro: los *aistheteria* parten del corazón, sede tradicional del *hegemonikón* y de la *fuerza* del hombre: «El corazón (*kardía*), –escribe–, saca su nombre de la misma raíz que «fuerza» y que «dominación» (*krátesis* y *kyreían*), pues en él se sitúan la parte rectora y dominadora (*kyrieuon* y *krátoun*) del alma, de manera que lo llamaremos a justo título *krátia* («soberano»). Pues en esta pequeña parte es donde se producen los *asentimientos* y en ella es donde convergen también todos los *aistheteria*» (*SVF*, II, 896).

La psicofisiología estoica mezcla los términos científicos con expresiones de una voluntad de poder muy acusada. El *hegemonikón* reina como un monarca absoluto, fuente de un poder sumamente centralizado. Él «envía sus fuerzas» a los órganos locales: los términos utilizados, *epipémpein dynameis*, significan, en el uso del griego

corriente, «desplegar fuerzas militares». Los *aistheteria* brotan de él «como de una fuente», o bien son «los brazos de pulpo» del ***hegemonikón***, y transmiten a los sentidos las órdenes del «principio que los domina». Él es el señor absoluto de la sensación, el «primer sensitivo». No el destinatario, sino el remitente de las sensaciones que, él y sólo él, engendra: «Las sensaciones se producen en la parte rectora del alma» (*SVF*, II, 854).

El ***hegemonikón*** del estoicismo es una instancia sumamente autoritaria. Pero es a la vez «sensación» y «razón». La afirmación de su fuerza no es el preludio de una victoria moral de la «parte superior» sobre la «parte inferior» del alma. La misma «voluntad de poder» se afirma cuando se trata de describir simplemente el funcionamiento de los sentidos, por ejemplo el de la *vista*. «Nosotros vemos, según Crisipo, cuando el espíritu visual que va de la parte rectora del alma hasta la pupila choca con el aire circundante, extendiéndolo, al juntarse con él, en forma de cono. La vista emite rayos ardientes y puntos oscuros o confusos, y por eso la oscuridad es visible» (*SVF*, II, 866).

La importancia que los estoicos dan siempre a los papeles activos, a lo que ya nos hemos referido a propósito del gran tema de la ***muerte elegida***, está presente ya en este nivel elemental que estamos considerando ahora. El «espíritu visual», que nace de «la parte rectora del alma», traspasa la «pupila» para «insertarse en el aire» con el que choca; actúa sobre el mundo exterior, informa materialmente al campo visual, «lo extiende en forma de cono», y al mismo tiempo «la vista emite rayos ardientes». Los ojos de los estoicos parecen funcionar como fuentes de luz. «La oscuridad es visible, insisten, pues la vista proyecta claridad» (*SVF*, II, 869). Esta idea parece que sedujo a los griegos, como lo atestiguan múltiples testimonios antiguos. No obstante, algunos se asombraron de esta visión que sale de los ojos y que actúa sobre el mundo. «Los estoicos –dicen– ven como si utilizaran una caña» (*SVF*, 864, 865, 867). De forma que la *aísthesis* y el ***aistheterion*** permanecen siempre unidos en su función iluminadora; la vista «emite rayos ardientes» asistida por el nervio sensitivo especializado, que a su vez emite rayos (*lambroeidés*) e ilumina (*augoeidés*) (*SVF*, II, 860, p. 232, 15). Quizá Jansenio tuvo en cuenta estos ojos que lanzaban llamas en la noche para acusar a los estoicos de poseer una «soberbia diabólica».

Pero veamos lo que dice un hábil lector del estoicismo, Filón de Alejandría:

> Ningún hombre sensato diría que es el ojo el que ve; sino que es la inteligencia (*noûs*) la que ve a través de los ojos; ella es la que oye a través de los oídos, y no los oídos mismos; tampoco es la nariz la que huele, sino el ***hegemonikón*** a través de ella (*SVF*, II, 862).

En materia de psicología, ha sido necesario esperar a las modernas teorías de vanguardia para poder concebir de nuevo «la posibilidad de que la inteligencia actúe sobre la propia percepción» (Jean Piaget).

La teoría del conocimiento estoico, que es indisociable de la psicología y la fisiología estoicas, abunda en imágenes del dominio que la «sede de la razón» ejerce sobre los ***órganos*** de los sentidos. Y aunque esto ocurre por igual en las «dos razas de hombres», las consecuencias son diametralmente opuestas.

Cuando se trata de los ***phaûloí***, el ***lógos*** que «irriga el cuerpo» es simplemente la ***inteligencia***, que se caracteriza, como ya sabemos, por aceptar ávidamente las solicitaciones externas. En este nivel, el papel de los *aistheteria* describe en términos psicofisiológicos el funcionamiento del ***deseo inteligente***. El movimiento ***centrífugo*** de los *aistheteria* difunde la «razón» por todo el cuerpo, prueba una vez más de que el menor de los impulsos del ***phaûlos*** «es de entrada pasión».

Cuando se trata del Sabio, en cambio, el dominio del *hegemonikón* sobre los órganos de los sentidos tiende a impregnarlos de *ciencia* para convertirlos en sus aliados. En efecto, la *epistéme* del Sabio no se refiere a lo puramente «cognoscitivo», sino que moviliza toda la «vida del alma».

La ciencia: una disposición del alma

Al igual que la *representación* y la *sensación*, el *hegemonikón* es también una instancia ambivalente. Él es la «parte pensante del alma» (*hegemonikón*), el «pensamiento» (*logistikón*), el «intelecto» (*dianoetikón*) (*SVF*, 839, 836, 828); y por eso representa el principio «rector» del alma, su elemento «dominante». Pero todo depende del modo como el *hegemonikón* dirija al alma, es decir, de su «disposición» fundamental, de su *diáthesis*.

Esta noción de «disposición» puede parecer a primera vista poco rigurosa y algo vaga. Pero de hecho no es sino una nueva ilustración de la concepción unitaria del psiquismo humano presente en el estoicismo antiguo. La *diáthesis* no es exactamente una «elección intelectual», sino que es esto mezclado con el «deseo».

También en el platonismo la búsqueda de la verdad descansa en el *lógos* y en el *Eros*. Pero la originalidad del estoicismo viene dada por lo que se denomina su «monismo». «El *hegemonikón* es la sede de la vida única del alma, la cual es consustancial al cuerpo (*synghekramenê*), con el que está unido en una síntesis (*synthesis*) indefectible» (*SVF*, II, 826, p. 226, 3-6). Según sus «disposiciones», el *hegemonikón* se inclinará por entero hacia el lado del vicio y de la ignorancia, o bien, por entero, hacia el lado de la ciencia y de la virtud (*SVF*, I, 202; III, 459, etc.).

En la medida en que el *hegemonikón* estoico es la sede de todos los elementos del psiquismo humano, tanto de los racionales como de los irracionales, sus «disposiciones» también los implicarán a todos a un tiempo en la misma dirección. Así se explica, en el fondo, la «paradoja» del vicio total y de la virtud total. Afirmar, según esto, que «El espíritu es fuerte, pero el cuerpo es débil...», es algo que para los estoicos carece por entero de sentido. El hombre obedece a un impulso unitario, racional e irracional a la vez, que lo conduce por entero o hacia el bien o hacia el mal.

Así, la tercera etapa del proceso del conocimiento se ve afectada, y más radicalmente que nunca, de una ambivalencia: según sus «disposiciones», el hombre se verá arrastrado hacia el bien o hacia el mal, entendidos aquí de manera absoluta y total. Pero al mismo tiempo, esta noción de *disposición* representa el nuevo eslabón que, una vez más, nos eleva al siguiente nivel, en este caso a la instancia suprema del proceso estoico del conocimiento: la ciencia, la *epistéme*.

«Toda ciencia es una disposición del *hegemonikón*, una manera de ser (*pós échon*) –del mismo modo que el puño cerrado es una manera de ser de la mano–» (*SVF*, II, 132). No es casualidad que al final del proceso encontremos la misma imagen del «puño» que en el texto de Zenón que nos sirvió de introducción. La búsqueda de la verdad exige razón, deseo y fuerza.

«La virtud es una disposición y una **fuerza del *hegemonikón*»** (*SVF*, I, 202); y esta fuerza consiste en elegir la opción acertada. ***Saber elegir*** es el acto en donde se fusionan ciencia y virtud.

«Cuando el alma sabe discernir entre **la acción buena** y la mala, a esto se le llama sabiduría y ciencia» (*SVF*, I, 374).

Los estoicos definen la ciencia en términos de virtud, y la virtud en términos de ciencia: «la virtud es una: es la ciencia del bien y del mal» (*SVF*, I, 374). Y Crisipo, en términos aún más tajantes, dirá: «La virtud es una: la ciencia» (*SVF*, III, 256, p.60, 32).

La fusión entre ciencia y virtud explica dos «originalidades» de la teoría estoica de las virtudes. Para los estoicos, las tres virtudes fundamentales de la tradición griega: *Phrónesis* (prudencia), *Sophrosyne* (sabiduría), y *Andreía* (valor), se cuentan entre las *ciencias* (*SVF*, III, 266). Por otro lado, entre las *virtudes* incluyen a la Dialéctica, a la Retórica y a la Física (*SVF*, III, 267). Estas tres disciplinas, que la tradición siempre consideró como ciencias, o, más bien, como «artes», como técnicas intelectuales, son para los estoicos virtudes dotadas de la «fuerza» necesaria para conducir a la inteligencia a la elección correcta.

El conocimiento para una elección correcta: ésta es la verdad a la que debe conducir el proceso estoico del conocimiento. La ciencia es el fin supremo, el *télos* (*SVF*, II, 411, 421; III, 25, etc.). Y este *fin* «epistemológico» se fusiona con el *fin* ético. La Ciencia es «el bien en sí» (*SVF*, III, 112).

La Ciencia es, por tanto, unívoca. La ambivalencia que caracterizaba a las otras etapas del proceso de conocimiento no afecta a este nivel de la Ciencia-Virtud. Este plano supremo se describe en un discurso unívoco que, contrariamente a los precedentes, se desarrolla en una única cara. Libre de toda ambivalencia, la ciencia es «sin mezcla» (*ámiktos*) y «simple» (*haploûn*) (*SVF*, III, 101 y 102).

«Guardad las puertas». La selección

Tachada tanto de «sensualista» como de «intelectualista», la teoría estoica del conocimiento sigue siendo todavía hoy objeto de una controversia que nosotros vamos a dejar de lado. Los estoicos no oponen los «sentidos» al «intelecto». Lo que hay que subrayar es que el proceso estoico del conocimiento incluye necesariamente una práctica especial: la *selección*. Y la mejor introducción a este asunto es, una vez más, un texto cínico:

> Diógenes se burlaba de aquellos que a la vez que encerraban sus tesoros bajo llave, con cerrojos y precintos, dejaban abiertas de par en par las puertas y ventanas de sus cuerpos, la boca, el sexo, los oídos y los ojos (*CG*, p. 100, nº 166).

Para los estoicos, las «puertas y ventanas del cuerpo» llevan el nombre científico de *aisthétika órgana*, que son los órganos sensoriales. Pero su funcionamiento depende de los «soplos imbuidos de razón», es decir, de los nervios sensitivos, que les transmiten las órdenes del «principio que gobierna a los sentidos», que es a un tiempo «sede de la razón» y «primer sensitivo».

Todas estas imágenes no hacen sino poner de manifiesto el gran principio de la psicología, de la psicofisiología y de la teoría del conocimiento estoicas: el *lógos* «irriga» todo el cuerpo. Lo demás depende de la calidad de este *lógos*. En los Hombres Vulgares, a los que alude el texto de Diógenes, la inteligencia acoge las solicitaciones exteriores, y las «puertas y ventanas» del cuerpo están «abiertas de par en par» para acoger los «placeres» y las «penas».

Pero cuando se trata del alma del Sabio, las puertas están guardadas, y los mensajes procedentes del exterior no tienen acceso a la conciencia más que una vez

despojados de su poder tentador o turbador. La ilustración más conocida de esta práctica típicamente estoica la encontramos en un texto de Epícteto:

> ... Un ruido aterrador procedente del cielo o de un derrumbamiento, la repentina noticia de un peligro cualquiera, u otro hecho de este tipo, tienen que estremecer necesariamente el alma del Sabio, oprimirla, hacerla palidecer. Éste no es en absoluto el efecto del conocimiento de un mal... Pero inmediatamente el Sabio se niega a dar su asentimiento (*synkatáthesis*) a estas representaciones terroríficas de su alma, y no las consiente, ni las aprueba; antes al contrario, las rechaza y las aparta de sí, y se niega a ver en ellas nada temible (Epícteto, *apud*, Aulio-Gelio, XIX, 50).

La *selección* no consiste, como a veces se ha creído, en elegir entre las representaciones, sino en dividir las representaciones en dos. En el texto que acabamos de citar, el hecho objetivo es separado de su poder perturbador; el alma del Sabio registrará el primero, y dará al otro por no recibido.

Ver un objeto y desearlo son dos cosas distintas. La selección consiste en registrar la presencia del objeto negándose a admitir que sea deseable. Se obtendrá entonces de este objeto una «sensación imbuida de ciencia», *epistemoniké*, literalmente «científica».

Con esta noción de «sensación científica» alcanzamos la cima de la interpenetración de la «razón» con los «sentidos», aunque, no obstante, tengamos alguna dificultad para comprender realmente algo parecido. Se trata, sin embargo, de lo simétricamente opuesto al *deseo inteligente*, que sí comprendemos más fácilmente. La interpenetración de los sentidos con la razón es tan completa en un caso como en otro. Pero el *deseo inteligente*, por una parte, y la *sensación científica*, por otra, muestran, respectivamente, cómo las correas de transmisión de la razón, es decir, los «nervios sensitivos», abren sin más las «puertas y ventanas del cuerpo», o cómo, por el contrario, se constituyen en guardianes de las mismas.

Sin embargo, el hombre moderno comprende más fácilmente el «existencialismo» estoico –que muestra la acción del deseo inteligente– que la lógica de la selección; y es que la *sensación científica* es una categoría que la psicología moderna no conoce.

Por decirlo brevemente: la selección estoica enlaza con la tradición de la *áskesis*, por medio de la cual el «hombre divino» accede a su excepcional estatus.

Como se puede suponer, sólo el Sabio es capaz de realizar la selección. Y añadiremos que «sólo el Sabio es valeroso (*andreîos*)» (*SVF*, III, 622). Esta virtud capital, o, más exactamente, esta «ciencia-virtud» que es para el estoicismo el *valor*, está especialmente presente en la práctica de la selección. «El valor es el conocimiento de lo que hay que afrontar y vencer, o de aquello de lo que hay que huir» (*SVF*, I, 374); es «la ciencia de lo que es temible y de lo que no lo es»; el valor es, en pocas palabras, el arte de los *hypomeneteîos*: las cosas a las que hay que resistir (*SVF*, I, 563; III, 285, 263, etc.).

El hombre del estoicismo, sea Sabio o Vulgar, es siempre activo; no padece la *sensación*, sino que la produce; la luz gracias a la cual puede ver proviene de su interior –y esto vale para todos los hombres–. Pero esta actividad consiste o bien en fabricarse indefinidamente impulsos pasionales, o bien, por el contrario, en mantenerse en un estado de extrema serenidad: y esto sólo se consigue combatiendo.

La razón humana tiene su sede en el corazón. Pero hay corazones débiles y corazones valientes. Las excentricidades anatómicas de los estoicos, que sitúan al intelecto en el pecho y hacen de él el punto de anclaje de todos los nervios, no significan otra cosa sino que la vida del alma depende del valor del alma, de la fuerza del corazón.

La selección es una práctica heroica. La tensión que ella requiere –en griego, *tónos*– está personificada por Heracles (*SVF*, I, 514). Y no menor fuerza que la de este semidiós es necesaria para conseguir separar en dos los mensajes exteriores y quedarse sólo con una «sensación imbuida de ciencia». Por eso Heracles es a un tiempo el *Tónos* y «el soplo (*pneûma*) que rompe (*plektikón*) y divide (*diairetikón*)» (*SVF*, II, 1093) de acuerdo con las necesidades de la selección.

Desde el comienzo de este capítulo hemos insistido en el hecho de que el estoicismo se inserta fuertemente en las tradiciones del ascetismo griego. Ahora es el momento de resaltar y aclarar cuál es el carácter novedoso de la experiencia estoica. En todas sus versiones, la tradición del *theíos anér*, místico y asceta, es *dualista*; es más, ésta es la tradición en donde surgió y se desarrolló el *dualismo* griego, que opone el «alma» al «cuerpo». El estoicismo, en cambio, es un *monismo*. En la historia del pensamiento occidental, el platonismo y el neoplatonismo permanecerán del lado de la tradición dualista, que ellos precisamente llevarán a su máxima expresión. El estoicismo, que es posterior a Platón, representará el culmen del ascetismo griego, y significará al mismo tiempo la aparición de las nociones del *hombre continuo* y de la *vida una del alma*.

La ascesis estoica, es decir, la selección, ya no pretende separar el alma del cuerpo. La oposición ya no se da entre los sentidos y el intelecto, sino entre las dos «disposiciones» del alma en su conjunto, las que hacen del hombre o un Sabio o un Vulgar.

Este movimiento de conjunto, la *diáthesis*, que lleva al alma por el buen o por el mal camino, se parece menos a una «elección intelectual» que a una «elección de Heracles». Pero esta proeza no transforma al Sabio en «espíritu puro». También él es un *hombre continuo*, y también para él la vida del alma es *una*. El Sabio tiene sentidos. ¿Qué significa «guardar las puertas del cuerpo»? La parábola cínica deja ver que si se hace guardia es porque se preserva un «tesoro». Este tesoro son los sentidos del Sabio cuya existencia nos remite a un estado particular de *éxtasis*, nunca claramente percibido, pero que nos conduce al corazón del estoicismo de Atenas.

La experiencia estoica y la relación extática con el mundo

Nietzsche contra los estoicos

Una teoría del conocimiento que se fundamenta en la selección previa de los hechos es una construcción poco usual. El estoico entra en contacto con un mundo cuyos mensajes están vacíos del sentido que el entendimiento corriente encontraría normalmente en ellos. Los estoicos llamarán «Naturaleza» a este universo depurado de toda propiedad perturbadora, y se propondrán como fin supremo conformarse a él. Nos encontramos ante un movimiento cíclico que la psicofisiología del Sabio describe con precisión. La sensación tiene su origen en la *ciencia* del Sabio, desde donde «desciende» para investir los sentidos de éste.

Parece que el estoico sólo lee en el mundo lo que previamente ha puesto en él. Por eso se comprende que los historiadores de la filosofía se hayan puesto de acuerdo a la hora de considerar al estoicismo

como un dogmatismo de tipo puro, o que los lógicos coincidan en descubrir en él el reino de la proposición hipotética, en el que uno pone de antemano lo que quiere demostrar.

Con un siglo de adelanto, Nietzsche parece ir directo al asunto: «Oh, nobles estoicos –escribe–, queréis *vivir* 'conforme a la naturaleza', pero exigís de la naturaleza que sea conforme al estoicismo (...) Si 'vivir conforme a la naturaleza' significa en el fondo lo mismo que 'vivir conforme a la vida', pues bien, vivid. ¿Para qué convertir en un principio aquello que vosotros mismos sois y tenéis que ser? En realidad, vosotros, extraños comediantes y engañadores de vosotros mismos, simuláis leer embelesados el canon de vuestra ley en la propia naturaleza (...) en una naturaleza que en realidad es derrochadora sin medida, indiferente sin medida, carente de metas y sin justicia (...) Vuestro orgullo quiere prescribir e incorporar a la naturaleza vuestra moral, vuestro ideal (...) y os dais una imagen falsa de ella, es decir, 'estoica' (...)». Todo esto, concluye Nietzsche, «es la vieja historia que siempre se repite: (...) la filosofía en general tiene la tendencia a crear el mundo a su imagen (...) es la voluntad de poder en su más alta expresión (...)» (*Más allá del bien y del mal,* I, § 9).

Esta manera de coger el toro por los cuernos tiene el mérito de zanjar de antemano algunas disputas inútiles a propósito de las «paradojas» estoicas. Pero también muestra que entre el pensamiento antiguo y el moderno, aunque sea tan incisivo como el de Nietzsche, existen ciertas rupturas de continuidad.

«Las Ciencias son Musas»

Cuando se trata del dionisismo, es decir, de una religión, Nietzsche está más abierto que nadie al *entusiasmo*. Pero entiende que el estoicismo del «dogmatismo» incumple las buenas reglas de la *ratio.*

Ahora bien, el *lógos* estoico no es exactamente la razón racional. Los estoicos denuncian el pensamiento que trata con «conceptos» (*ennóemata*) e «ideas» (*idéai*), que para ellos no son más que «fantasmas», *phantásmata* (*SVF*, I, 65). La *epistéme* del Sabio no es el *cogito,* sino que es a la vez Ciencia y Virtud; es un «canto de las Musas». Filodemo nos transmite, atacándola, la concepción estoica según la cual «las ciencias son Musas». Por otro lado, a la ciencia del Sabio se la compara con la Memoria, madre de las Musas (*SVF*, III, p. 213 y 234-235). Y esta ciencia, Musa y Memoria, coincide exactamente con la «recta razón de la naturaleza». Todo depende de este punto.

¿Qué es la «naturaleza»? Las «religiones de la naturaleza» la convierten en el espacio de lo sagrado. Por su parte, la tecnociencia moderna (y Nietzsche) la entienden como el ámbito de lo profano. No sabemos dónde se encuentra la verdad. Pero la manera que tienen los hombres de representarse la naturaleza determina a su vez la representación que tienen de la naturaleza interior. Para el hombre moderno, «vivir según la naturaleza» sería más bien dar vía libre a sus impulsos. Para los estoicos, «vivir conforme a la naturaleza» significa convertirse en un «hombre divino», pues la propia naturaleza es divina.

El estoico es el hombre del *asentimiento* (la célebre *synkatáthesis* estoica): él asiente a *lo que es*. Pero, por otra parte, vivir estoicamente significa practicar sin descanso la *selección* entre los datos de la experiencia. Así pues, podría pensarse que esta práctica entra en contradicción con el asentimiento: si se le niega el acceso a la conciencia a todo aquello que los mensajes externos tienen de tentador o

turbador, entonces, ¿cómo se puede afirmar que se acepta la *realidad*, y toda la realidad?

Los dos principios se armonizan en nombre de un tercero. Para los estoicos, la *subjetividad* humana hace de pantalla entre el hombre y la realidad del mundo.

Por subjetividad hay que entender lo «humano, demasiado humano» que debe ser superado y reducido al silencio. Su ámbito es el de las cosas sin interés, los «indiferentes»: *adiáphora*. «Los estoicos no consideran útiles o apetecibles la salud, ni la buena constitución del cuerpo, ni la belleza, ni la fuerza, así como tampoco consideran a sus contrarios perjudiciales o como algo que haya que evitar. La vida, la salud, el placer, la belleza, la fuerza, la riqueza, la reputación, la nobleza, al igual que sus contrarios, la pobreza, la oscuridad, el origen humilde..., no son ni más ventajosos ni más perjudiciales. Y es que no son ni bienes ni males, sino *indiferentes* (*adiáphora*)» (*SVF*, III, 146, y Diógenes Laercio, VII, 10).

Los estoicos no moralizan lo «humano, demasiado humano»; no ven en ello ni «bien» ni «mal», sino que, simplemente, es indigno de ocupar nuestro pensamiento.

El misticismo griego tradicional reduce el «cuerpo». Los estoicos reducen la subjetividad, pero considerándola al nivel mismo del cuerpo. «Lo caliente y lo frío pertenecen al terreno de la sensación espontánea (*autophyés*); lo conveniente y lo inconveniente, al de la sensación imbuida de ciencia (*epistemoniké*)» (*SVF*, III, p. 223, 1 ss). Los Sabios, al igual que los Hombres Vulgares, sienten el «calor» y el «frío»; pero se distinguen de éstos últimos a la hora de considerar si tiene sentido alterarse por el hecho de sentir calor o frío.

Ahora bien, si hay que eliminar completamente lo «humano, demasiado humano», ¿qué queda del hombre para que sea posible alcanzar la naturaleza del todo?

Queda el entusiasmo en el sentido primordial, que hace que el hombre «tenga a dios dentro de él»; queda la «parcela de lo divino» que hay en el hombre. El Hombre Vulgar, el *phaûlos*, no cree en esto, es profundamente «ateo», y pasa su vida en el olvido de sí mismo. El Sabio, en cambio, es «divino», y su ciencia es un canto de las Musas, hijas de la Memoria.

Los hombres sin memoria viven en el tiempo de lo pasional. Consideran verdaderas las representaciones que los estoicos denominan *diákenous helkysmous*: «representaciones vacías» que «provienen de nosotros mismos y de nuestras pasiones» (*SVF*, II, 64). Estas representaciones se alojan como parásitos en la relación del hombre con lo *existente*, se van adueñando de los sentidos y de la razón, y terminan impidiendo el contacto del alma con la naturaleza del todo. Los *phaûloi* desconocen la selección. Ellos toman a estos parásitos como la única verdad. El estoico, en cambio, tiene que sacrificarse; él debe renunciar de sí en tanto que sujeto *interesado*.

Y esto es lo que el Sabio lleva a cabo. Él es el hombre sin subjetividad. Nada hay tan impersonal como la «parcela divina» que habita en el hombre.

«Vivir conforme a la naturaleza» no es cosa fácil y al alcance de cualquiera. No es simplemente *vivir*, como cree Nietzsche, sino que implica necesariamente una *selección*. Y en esta práctica hay algo de «tortura de sí»: hay que cerrar «las puertas y las ventanas del cuerpo», no *sentir* nada, no *conocer* nada que pueda despertar la fibra humana. Sólo la sensación «conforme a la naturaleza», es decir, imbuida de «la recta razón de la naturaleza», es capaz de construir semejante barrera. Y ante el anuncio: «Tu hijo ha muerto», el estoico responderá: «Nunca pensé que mi hijo fuera inmortal».

La relación extática con el mundo

En tanto que objeto para la antropología, el estoicismo plantea una cuestión importante: ¿es posible pensar al Sabio en relación con alguna experiencia humana real?

Los tres grandes fundadores del estoicismo no se tenían por Sabios; pero ellos concibieron el modelo, y vieron en él al *hombre*, por exclusión de todo otro bípedo pensante. Esto supone una vivencia. Más en general: erigir el sistema del estoicismo antiguo implica una experiencia humana que, en algunos casos, se eleve al nivel del Sabio.

En lo que precede, nos hemos esforzado en subrayar la aportación estoica al ámbito de la psicología, aportación que llega incluso a significar el verdadero nacimiento de esta ciencia. El hombre moderno puede apreciar y admitir esta aportación cuando ella se refiere a lo que para nosotros sería el «sujeto representativo» y que los estoicos llaman el «Hombre Vulgar». La noción de *hombre continuo*, el *principio del placer*, la temporalidad interior cuyo motor es la *tendencia hacia...*, son conceptos que vuelven a ser familiares para nosotros gracias a ciertas aportaciones punteras del pensamiento contemporáneo.

En cambio, cuando se trata de la experiencia del Sabio, carecemos de toda referencia que nos ayude a captar su sentido. No obstante, la noción de *hombre continuo* también vale para el Sabio. El superhombre estoico entra en contacto con la naturaleza del todo mediante la «sensación imbuida de ciencia», y lo que encuentra allí no es sino lo que su ciencia ha puesto previamente: *el «saber seguro e inquebrantable» de que la naturaleza es el ámbito de lo sagrado.*

Se trata de un principio previo, de una *fe*. Pero el hombre estoico cree que puede *participar* en esta naturaleza sagrada que todo lo llena.

Ahora bien, para las ciencias humanas contemporáneas, este tipo de proceso es totalmente desconocido en la psicología del hombre civilizado, y sólo se estudia en relación con la psicología del hombre primitivo. Al igual que los griegos, los primitivos piensan que la naturaleza es sagrada, lo que conlleva una serie de conocidas consecuencias en el plano de la psicología humana. Las fuerzas sobrenaturales que poblaban el mundo podían apoderarse del hombre, bien para confundirlo, bien para convertirlo en un iluminado. Éstas son las modalidades de la «identidad por participación», que admite la participación de la «naturaleza» humana en otras «naturalezas»; en realidad, en todas las naturalezas, incluidas la de los demonios y la de los espíritus.

Los griegos conocen la «identidad por participación» bajo dos formas, una buena y otra mala. En plena civilización de la razón, el derecho al entusiasmo se conservó en el ámbito de la religión, especialmente bajo la forma del dionisismo. Pero también conservó su plaza en el terreno del pensamiento teórico, no frente a la razón, sino como una prolongación de la misma. Llega un momento, afirma Platón, en el que el *lógos* agota sus posibilidades, y entonces hay que recurrir al mito y recorrer las vías que éste ofrece. Luego en el camino hacia la verdad, el final del trayecto está confiado a lo irracional: el entusiasmo se mueve en la misma dirección que la razón, pero llega más lejos que ésta.

Con los estoicos, el principio de la sacralidad de la naturaleza se convierte en el fundamento mismo de la última gran filosofía del mundo antiguo, y las dos formas de «participación» se distribuyen, si nos referimos a la identidad humana, entre las «dos razas de hombres». Al *phaûlos*, también llamado «loco», *maínomenos*, le corresponde la mala participación. Al Sabio, en cambio, *la relación extática con el mundo*. Su cien-

cia perfecta coincide completamente con «la recta razón de la naturaleza», que lo atraviesa y empapa por completo.

«Es algo muy artificial, escribía en su día Von Arnim, establecer como *fin* vivir conforme a la naturaleza, pero entender por *fin*, cuando se habla del hombre, sólo la vida razonable» (*Arius Didymus*..., p. 106). Pero vivir estoicamente no se reduce a la «vida razonable».

La ciencia del Sabio es infalible e inmediata, y posee todos los rasgos de la *verdad revelada*.

Contrariamente a la idea recibida, la historia de la cultura griega concedió una gran importancia a la *verdad revelada*, de la que cabe afirmar incluso que está en el origen de la noción griega de *verdad*. En todo el linaje de los «hombres divinos» de Grecia, la verdad aparece siempre como una verdad revelada. La forma más antigua es el saber extraordinario que el Mago trae de su «viaje» al más allá. Y la entrada en la filosofía se hace sobre el carro alado que Parménides conduce hasta la «benévola diosa», de la que recibe la verdad; y alcanza la madurez con la *epoptíe* platónica, en donde lo verdadero se percibe en el cara a cara con la divinidad.

El Sabio estoico forma parte de esta tradición en la que, sin embargo, va a introducir una modificación, e incluso podría hablarse de una verdadera mutación: en el seno de la Naturaleza sabia y buena él es el único *agente personalizado* de la Verdad y del Bien; y ese poder sobrenatural con que la Verdad lo habría «investido», o que ella le habría revelado, es totalmente invisible para los demás.

Esto es algo único en la tradición griega de la *verdad revelada*. El trance solitario del chamán, o, más tarde, la contemplación mística, se han situado siempre bajo la tutela del *daímon*, y después de Apolo. La «benévola diosa» es la que revela la verdad a Parménides, y la *epoptíe* platónica presupone a la «divinidad». Lo que en los estoicos podría hacer las veces de «divinidad» sería la Naturaleza. Sólo que, justamente, la *Physis* estoica *no es ninguna divinidad*, como sí lo era todavía el Demiurgo platónico. La Naturaleza es el gran todo impersonal gobernado por la razón cósmica que tiende necesariamente al bien. Pero esta razón, y esta virtud, no se convierte en *conciencia personal* más que en la persona del Sabio. El Sabio «posee» la ciencia, pero en ningún lugar se nos dice que la haya recibido. Él quiere lo que quiere la Naturaleza, pero él es la única *voluntad personal* en querer esto en todo el Universo.

Nos encontramos ante una transición del espíritu humano que todavía hoy sigue presente: el paso de la noción mítica «*religioso*» a la noción psicológica «*sagrado*». La primera supone un proceso de *objetivación* que le suministra un soporte exterior de personajes sobrenaturales; la segunda prescinde de ellos, y nos pone en presencia del hombre en tanto que fuente del *sentimiento de lo sagrado*.

La desviación platónica y el restablecimiento estoico

A lo largo de su historia, los griegos concibieron el mundo natural como un *cosmos*, como un «orden» divino, y lo tomaron como modelo para la organización del mundo humano. Pero la cuestión es: ¿por qué? Para intentar responder con éxito a esta pregunta es necesario abordarla desde un enfoque pluridisciplinar. El peso de las tradiciones, la historia en sus múltiples aspectos, y la solidaridad entre los componentes de una civilización, son todos elementos que hay que tener en cuenta.

Leo Strauss es quizá el filósofo contemporáneo que más ha estudiado la noción de *naturaleza* en los griegos. Él invita al hombre actual a una vuelta a la naturaleza, en la que encontraría una «fuente inmutable» de normas y valores, algo de lo que la época actual estaría más necesitada que nunca. Pero no existe un camino fácil hacia la idea de Naturaleza que tenían los Griegos. Y es que esta Naturaleza mantiene una relación de dependencia con la religión hasta extremos insospechados por Leo Strauss. Este pensador está convencido, por el contrario, de que la noción de naturaleza en Grecia fue una invención de los filósofos, una emergencia intelectual *ex nihilo* que autorizaría a afirmar: «El primer filósofo fue el primer hombre que descubrió la naturaleza».

Pero mucho antes del nacimiento de la filosofía, la naturaleza griega fue ya algo sagrado para la religión. Acordémonos: «Todo está lleno de dioses». Los «procesos por impiedad» que sacudieron la Atenas del siglo V a. C., o la llegada de aquellos Milesios, a los que se llama precisamente «filósofos de la *physis*», esos innovadores audaces que especulaban sobre lo que ocurría «en el cielo» y «bajo la tierra», muestran hasta qué punto el sentido común era alérgico a la idea de que la Naturaleza pudiera ser objeto de un acercamiento «positivista».

En la historia de la cultura griega, la posibilidad teórica de un acercamiento «positivista» a la Naturaleza no fue posible más que subrepticiamente y por vías sublimes. Cuando Platón opone el «mundo divino» al «mundo sensible», entrega este último a la voluntad del hombre, aunque de manera puramente virtual, evidentemente.

Con Platón, lo *divino* abandona a la Naturaleza; el «alma del mundo» ya no está en el «cuerpo» del mundo. Así lo quiere la opción *dualista* e *idealista* que define la esencia del platonismo. Pero el final de la cultura griega no viene representado históricamente por el platonismo, sino por el estoicismo. Con la última gran filosofía del mundo antiguo las tradiciones más ancestrales se restablecen en sus derechos.

«El Mundo, de acuerdo y en armonía consigo mismo», este mundo «único y que todo contiene, está gobernado según la Naturaleza, vital, racional y reflexiva» (*SVF*, II, 945). «Pues la justicia y la ley son naturales y en absoluto convencionales» (*SVF*, III, 308).

«A la Naturaleza del todo nadie le puede poner obstáculos» (*SVF*, II, 936). «Nada puede producirse sino según la recta razón de la Naturaleza» (*SVF*, II, 937.11). «Lo divino está presente en la totalidad de ser, y es a la vez alma, razón y naturaleza» (*SVF*, I, 158).

El estoicismo es correlativo a la filosofía de la *physis* de los milesios, como una nueva filosofía de la *physis* que opone la «piedad» a la «impiedad». La Naturaleza estoica es como un condensado de toda la historia de la noción de *naturaleza* en Grecia, desde sus orígenes religiosos.

Los estoicos proclaman que «todo es corpóreo». Pero si miramos más de cerca, vemos que las virtudes, el alma, los dioses y todos los valores son «corpóreos»; sin embargo, los anti-valores, así como las cosas indiferentes, son incorpóreos.

Ante la sorpresa general, los estoicos afirman que el alma (*psyché*) es un cuerpo (*sôma*) (*SVF*, I, 137); el alma es también un «ser vivo» o un «animal»: *zôon* (*SVF*, II, 780, y III, 306), y asimismo también las virtudes son «seres vivos» o cuerpos (*SVF*, II, 797, y III, 306). Por más ingenio que supongamos en todo esto, no podremos ni comprender realmente ni admitir semejantes afirmaciones si aislamos la filosofía de todo lo demás. Los estoicos afirman también que incluso el Mundo es un cuerpo y un ser vivo (*SVF*, II, 528). Pero lo que va a aclararnos todo es la siguiente afirmación: «Lo divino es corpóreo» (*SVF*, II, 313), que no es sino una transcripción filosófica de la antigua idea de la ***omnipresencia divina física***.

Semejante a una fuerza cosmogónica, la *Physis* estoica crea el mundo y lo ordena, sin que por ello sufra las limitaciones del antropomorfismo y de la personalización. Ella es el «alma del mundo» que se une íntimamente con el «cuerpo» del mundo, de la misma manera que, en los hombres, el «alma» se une al «cuerpo».

El llamado *materialismo* estoico enuncia la presencia del principio divino hasta en la más mínima partícula de la creación. Se trata de una idea incompatible con la de un dios personalizado: «Y qué decir de los estoicos, clama Clemente, que pretendían que Dios atravesaba de un extremo a otro la vulgar materia» (*SVF*, II, 1035; *cf.* 1039, 1040).

Pero precisamente los estoicos desconocen la noción de «materia vulgar». Existen dos principios, uno *activo*, y el otro *pasivo*. El primero «anima» al otro y lo «informa» «para hacer de él la más perfecta de las obras, este *cosmos* que vemos» (*SVF*, II, 302).

Los estoicos establecen una distinción entre la *materia*, que es «pasiva», y la Naturaleza, que es «activa». Y ésta es el elemento divino, presente en la totalidad del ser.

La Naturaleza estoica «engendra todo lo que hay sobre la tierra», «ella le confiere la unidad al mundo» (*SVF*, II, 1132); ella organiza y ordena todo.

«La naturaleza común (*koinê*) se extiende a través de todas las cosas (*tà panta*)» (*SVF*, II, 937, 22). «Es la causa de la cohesión (*syntaxis*) del mundo» (*SVF*, II, 550, 22). «La naturaleza informa todas las partes del ser, y se extiende a través del todo (*tò hólon*). Pues todo está en todo, y la naturaleza forma, alimenta y desarrolla todo, y no sólo lo exterior, pues nada hay que ella no toque, no elabore y no ordene» (*SVF*, II, 462).

De la Ciudad unida a la unidad del género humano

En su obra de juventud: la *Politeía*, Zenón invita a la humanidad a la unidad:

> No debemos vivir organizados en Ciudades y demos, dándonos unos y otros diferentes leyes, sino que debemos considerar a todos los hombres como miembros de nuestros demos y conciudadanos nuestros. Y que el mundo sea Uno, y Uno también el orden, como un rebaño que en un prado común se alimenta al mismo tiempo y según una misma ley (*SVF*, II, 462).

El ideal *ecuménico* surge en la cultura griega como consecuencia de la conquista de Alejandro: se da como una situación de hecho. Pero no hay que entender esto como una manera de adaptarse a la nueva configuración del mundo. El nombre de Zenón está unido al levantamiento antimacedónico de Atenas en 267; el estoico Esfero fue el alma de la «revolución espartana» de 227; y, en general, ninguno de los antiguos maestros aceptó someterse a los reyes. La afirmación estoica «sólo el Sabio es rey» es lo contrario de una legitimación de la monarquía helenística. Por lo demás, Esfero es contundente: «Si cualquiera puede llegar a ser rey, entonces Ptolomeo es rey» (Diógenes Laercio, VII, 177).

Evidentemente, no hay razón alguna para considerar a los fundadores del estoicismo como una secta de insurgentes. Su actitud frente a los reyes es, en conjunto, la de una reserva glacial (*ibid.*, VII, 177). Su centro de interés sigue siendo el hombre sin atributos del período postcívico griego.

La descomposición de la Ciudad parece plantear de nuevo la cuestión: «¿Cómo pueden los hombres vivir con los hombres?» El hundimiento de la tradición es responsable del carácter perentorio de esta interrogación.

La teoría política de los griegos jamás cuestionó el carácter gregario de la humanidad. Los hombres están hechos para vivir juntos. Pero este hecho, lejos de resolver el asunto, introduce el problema número uno: ¿Cómo los hombres, obligados a vivir juntos, pueden vivir unidos? La problemática política de los griegos es al mismo tiempo una problemática existencial. Y su núcleo, la búsqueda incansable de la «mejor constitución», fue una cuestión que siempre se volvía a plantear y que nunca se resolvía definitivamente, pues ocultaba también la ambición de regular institucionalmente las relaciones intersubjetivas.

Con la pérdida de su autonomía, la Ciudad pierde su poder pedagógico, y en seguida surge la idea: «El hombre es el enemigo del hombre». El epicúreo se retira a su jardín: *ánthropon phyláttesthai*, «guardarse de los hombres»; la escuela de Aristóteles da lugar a un nuevo género histórico en el que la «mejor constitución» es la de los hombres primitivos; y tanto Dicearco como Arato, al igual que la Nueva Comedia y los cínicos, oponen el *estado de naturaleza* a la condición de los «hombres de ahora», en nombre de una misma idea de base: la Naturaleza organiza la vida; la civilización la desorganiza. Pues bien, los estoicos retomarán esta idea imprimiéndole un desarrollo colosal.

Los estoicos de Atenas describen el mundo con el vocabulario político de la Ciudad. El Mundo es una Ciudad (*pólis*), los Sabios son sus ciudadanos (*politaí*), y la ley de la Naturaleza es la constitución (*politeía*) de la «Ciudad del Mundo» o de la «Gran Ciudad», *Cosmópolis* y *Megalópolis*.

Por una vez disentimos de Émile Bréhier cuando escribe que los estoicos habrían tomado el vocabulario político de la Ciudad «porque no tenían otro a su disposición» (1951[2], 263). Los estoicos estaban al tanto evidentemente del vocabulario *regio* de su tiempo. Además, las grandes ficciones orientales del *Reino Celeste* tuvieron una gran difusión durante la época del Antiguo Pórtico, hasta el punto de que J. Bidez ha visto ahí la fuente de inspiración para la Ciudad del Mundo estoica. Pero el Mundo estoico no es precisamente un «reino», sino una *Ciudad*. Los antiguos maestros rechazaron las imágenes regias que encontraban por todas partes y prefirieron, en cambio, el vocabulario político de la Ciudad. Se trata de una elección que va más lejos que una simple cuestión de vocabulario.

«Los estoicos definen la Ciudad como un sistema digno de estima que reúne a hombres gobernados por la ley» (*SVF*, III, 327); o también como «un conjunto de hombres gobernados por la ley» (*SVF*, III, 329). Cuando se le pidió a Cleantes que diera su opinión sobre la Ciudad, respondió: «Si la Ciudad es un lugar de convivencia en donde es posible impartir y recibir justicia, ¿cómo no habría de ser digna de estima? Y puesto que la Ciudad es justamente eso, es por consiguiente digna de estima» (*SVF*, III, 328).

Los antiguos maestros conservan intacta su estima hacia el sistema de la Ciudad, pero constatan, al mismo tiempo, su degradación histórica. «Lo que vemos sobre la tierra no son Ciudades; sólo lo son en el nombre» (*SVF*, III, 327). Así, Zenón invita a abandonar el sistema «de los demos y de las Ciudades» y, por su parte, Crisipo declara «erróneas todas las constituciones existentes» (*SVF*, III, 324). La desaprobación afecta a todas las formas de organización de la vida en sociedad, ya sean Ciudades o reinos. El mundo de la conquista alejandrina, en apariencia «unificado», es de hecho el reino de la división, pues engloba «innumerables» formas de organización (*aperigráphoi arithmoí*) que utilizan constituciones «diversas» (*diaphérousai*), y leyes que «no son las mismas» (*ouchí hoi autôi*), y esta diversidad deja ver la «ausencia de comunicación» (*akoinóneton*) entre los pueblos y las «razas» artificialmente agrupados (*SVF*, III, 323).

Es comprensible que el imperio de Alejandro suscitara la idea de una unidad del género humano. Pero para los estoicos, esta idea surgió de manera crítica: lo que veían ante sí era una falsa unidad, sólo aparente.

La verdadera unidad fue la de la Ciudad.

Pues bien, los estoicos aplicarán al mundo este ideal de la Ciudad –en nombre del cual condenarán a su vez a las Ciudades existentes entonces–. «La gran Ciudad (*megalópolis*) es el mundo (*kósmos*), que tiene una sola constitución (*politeía*) y una misma ley» (*SVF*, III, 323).

Como se ve, el estoicismo se inscribe en lo más profundo de las tradiciones políticas griegas, pues rechaza, por un lado, legitimar la centralización que es el origen de reinos e imperios, y propone, por otro, que el mundo entero funcione como una Ciudad.

Desde luego, una proposición como ésta trasciende la historia y está imbuida de religiosidad, incluso de misticismo.

> De igual manera que llamamos *pólis* tanto a la ciudad como al sistema que agrupa a los ciudadanos, así también llamaremos al mundo; pues al igual que una *pólis*, reúne a los dioses y a los hombres, y su comunidad (*koinonía*) se funda en la razón común que es la ley (*nómos*) de la Naturaleza (*SVF*, II, 528).

El modelo se extrapola a otro ámbito:

> La verdadera Ciudad (*kyríos pólis*) para los estoicos es el cielo, pues lo que vemos sobre la tierra no son Ciudades más que en el nombre, mientras que la verdadera Ciudad es un sistema digno de estima que une a los hombres gobernados por la ley (*SVF*, III, 327).

Con los estoicos la Ciudad queda «fijada en el cielo», como si tras su muerte hubiera merecido convertirse en divinidad; y lo debe a su virtud básica: la ***unidad***. A la organización imperial del mundo conocido, que «agrupa» a los hombres, pero que no los puede «unir», se opone la *Cosmópolis* estoica, que utiliza *una misma* constitución y *una misma* ley. Esta ley es la de la Naturaleza.

La idea de una humanidad unida, y la diversidad percibida como problema

La particularidad –y, sin duda, la grandeza– del estoicismo de Atenas es que habría retomado, contra viento y marea, la búsqueda de «la mejor constitución» para llevarla, esta vez, a término. Pero, a pesar de todo, esta hazaña lleva la marca de la necesidad. La *Cosmópolis* se diferencia de la *pólis* en que ya no supone la *acción política*. Debido a ello, la humanidad que los estoicos quieren considerar como «un conjunto de ciudadanos» parece abandonada a su suerte y presa de lo «múltiple».

Zeus, al que Cleantes llama «principio de la Naturaleza», dirige «el universo que gira alrededor de la tierra», «para que Una sea la razón de todas las cosas» y «la ley común». Pero aquí, en la tierra, los hombres «en su locura se lanzan cada cual hacia un mal diferente», «se dejan llevar de un objeto a otro», en un desenfreno de lo diverso y lo cambiante (*SVF*, I, 537).

Hacer que nazcan entre los hombres «sentimientos de afecto mutuo» ya no es, como en Platón, un asunto de legislación. Ahora es «la ley de la Naturaleza» la que se ocupa de ello; aunque lo hace en un plano transcendental, fuera de la historia.

Es como si, para los estoicos, el hundimiento de los esquemas de la Ciudad hubiera puesto al descubierto algún malestar humano *fundamental*. Vale la pena que citemos el texto completo que Filón nos ha transmitido sobre la «incomunicación» propia de los humanos. Después de recordar que la verdadera Ciudad es el mundo, que está sometido a una misma constitución y a una misma ley, la ley de la Naturaleza, Filón continúa:

> En cambio, las Ciudades particulares son infinitas en número (*aperigráphoi arithmôi*), tienen constituciones diferentes (*diaphérousai*) y leyes que son distintas (*ouchi hoi autôi*). Y la razón de todo ello es el rechazo a mezclarse y comunicarse (*ámikton* y *akoinoneton*), no sólo los Griegos con los Bárbaros, sino incluso en el interior de cada una de estas razas.
> Así, se contentan invocando cualquier motivo absurdo, circunstancias desfavorables... razones geográficas... y cosas parecidas. Pero, en realidad, es la codicia (*pleonexía*) y la mala fe (*apistía*) recíprocas lo que les impide atenerse a las leyes (*thésmoi*) de la Naturaleza. Y lo que la opinión dentro de cada grupo juzga como útil se erige como una supuesta ley... (*SVF*, III, 323).

Este texto resume fielmente la posición del Antiguo Pórtico. La «guerra perpetua» que reina en las sociedades presentes se debe a la maldad innata de los Hombres Vulgares que conforman la humanidad. Toda la psicología estoica se resume en lo siguiente: es imposible hacer que vivan juntos los malvados con los malvados.

La «incomunicabilidad» humana tendría su origen en las perversas inclinaciones innatas en el hombre. Por otra parte, «las leyes de la Naturaleza» invitan a los hombres a la unidad. ¿Qué hay que pensar entonces del género humano? ¿Es congénitamente malo? ¿Es bueno «por naturaleza»?

Una cosa está clara: el ideal de una humanidad unida y la diversidad percibida como *problema* surgen al mismo tiempo.

Los griegos de la época clásica se interesaron mucho por el gran y variado espectáculo que ofrecía la humanidad. Hubo entre ellos grandes viajeros, ávidos por conocer «otras costumbres», y nunca se les ocurrió la idea de una humanidad sometida a «una misma constitución» y a «una misma ley». Tenían bastante con intentar definir la «mejor constitución» para ellos mismos. Será el pensamiento helenístico el que por primera vez convierta la variedad de las culturas en sinónimo de división.

La Ciudad del Mundo y los desterrados

Aunque el espíritu *ecuménico* quedará como el signo distintivo del estoicismo, fueron los cínicos los que lo expresaron primero. Diógenes se proclamaba el «apátrida», el «desterrado», y se quería «ciudadano del mundo». Tanto cínicos como estoicos proclaman que ningún hombre es esclavo por naturaleza (*SVF*, III, 352, 358). La naturaleza humana no es diferente en el hombre que en la mujer (*SVF*, III, 254). La ascendencia aristocrática es pura convención (*SVF*, III, 350). Hay que considerar a todo hombre como ciudadano (*SVF*, I, 262). Así lo quiere el derecho natural en una acepción ya moderna, a saber, emancipadora.

Fue una tentativa fracasada que los estoicos abandonarían muy pronto en favor de la visión de las «dos razas de hombres». En nuestro cuadro comparativo de las dos razas de hombres (*cf.* Anexo, p. 56) hay un último grupo de textos sobre este tema, que ahora pasamos a considerar.

Sólo el Sabio es ciudadano (*polítes*); sólo él es libre (*eleútheros*); «sólo los Sabios son amigos y parientes (*philoí*) entre ellos» (*SVF*, III, 222). Los *phaûloí*, por su parte, muestran todas las variantes del no-ciudadano. Son los apátridas (*ápolis*), los desterrados (*phygás*), los esclavos (*doûloí*). En ningún caso «pueden pertenecer a la Ciudad de los Sabios, de la que son expulsados (*apelataí*) y enviados al destierro» (*SVF*, III, 679).

Por un lado está la Gran Ciudad, poblada de Sabios, y por otro las «ciudades de aquí abajo», poblada de miserables. Aunque es universal, la Cosmópolis no deja de ser un «club de ciudadanos», un club ideal; y universal es también la zona a la que son relegados la humanidad real, los *phaûloí*.

Ha sido necesario esperar a los tiempos modernos para que la idea de la unidad del género humano en nombre de los *derechos naturales* se impusiera como fundamento de los derechos del hombre. Para los Antiguos, la noción de *emancipación* en nombre de los derechos naturales fue un injerto malogrado que acabó en un significativo fracaso.

No cabe duda de que la caída de la Ciudad se vivió en un primer momento como una destrucción del orden a la vez que como una liberación. Pudo parecer que había llegado el momento de superar el tradicional segregacionismo. De hecho, en una primera reacción, cínicos y estoicos apelaron a «la ley común de la Naturaleza» con el fin de integrar a los antiguos marginados en la «verdadera Ciudad». Pero al final el *phaûlos*, es decir, todo hombre excepto el Sabio, será el «apátrida», el «no ciudadano», el «esclavo». Pero entonces, ¿qué fue lo que ocurrió?

Cínicos y estoicos recurrieron primeramente al «derecho natural» con objeto de proteger a los débiles, pero renunciaron a él en seguida para acogerse al principio de la *conformidad con la Naturaleza*: una proeza reservada tan sólo a los más fuertes. ¿Triunfo del «ideal agonístico»? Sin duda; pero también testimonio último del humanismo dinámico de los griegos. En su cultura, la identidad humana no es algo dado, sino que es objeto de conquista. Este principio hace que el humanismo antiguo no pueda ser nunca desmentido, sean cuales fueren los extravíos humanos que comporte.

Debemos darnos cuenta de algo importante: la crisis antigua hizo que se denunciaran los *hechos*, pero no los *valores*. En efecto, las Ciudades presentes son todas malas, y los hombres se han vuelto malvados. Pero todo esto son hechos. Los ideales de la Ciudad y del hombre siguen estando en lo más alto, ahora más que nunca. Cínicos y estoicos denunciaron la degradación de la humanidad de su tiempo, pero nunca hablaron de «mala naturaleza» humana, sino de hombres «desnaturalizados», «degenerados». El pesimismo existencial de los estoicos de Atenas no debiera hacer olvidar su rica aportación. Sólo que cuando exploraron las profundidades del hombre, los antiguos maestros no encontraron en ellas lo «propiamente humano», sino sólo flaquezas.

El estoicismo trasciende la historia, separa al hombre de la sociedad y cultiva la experiencia individual, por lo que a veces se lo ha entendido como una ruptura en la historia de la cultura griega. Se trata de uno más de los contrasentidos que inevitablemente aparecen cuando se separa a la filosofía de todo lo demás. El estoicismo reconduce todos los valores griegos a un contexto en el que esos valores ya no encuentran ningún apoyo. De ahí el carácter excesivo de la exigencia estoica, origen de tantas supuestas excentricidades. Con la caída del sistema de la *pólis*, el hombre y la sociedad se separan, y el perfeccionamiento de aquél deja de depender del perfeccionamiento de ésta. El estoicismo trasciende la sociedad y la historia para proponer a los hombres otro nivel

de integración: el Mundo y la Naturaleza. Pero lo que esta grande y singular filosofía hizo posible fue el mantenimiento de los dos principios fundamentales de la cultura griega: la identidad humana es algo por lo que hay que luchar, y el mundo de la naturaleza es el espacio de lo sagrado. «Vivir conforme a la Naturaleza» se convierte en la nueva gesta a partir de la cual se forja la identidad; y la maestra Naturaleza sustituye al magisterio de la Ciudad, que a partir de ahora pertenece al pasado.

Los fines primeros y los fines últimos de la Naturaleza

A modo de conclusión, nos queda por considerar una última paradoja del estoicismo antiguo.

La tan celebrada Naturaleza, idea rectora del estoicismo, comparte sin embargo la misma suerte que todas las otras realidades sobre las que los estoicos han meditado y, así, también ella se presenta en dos niveles.

Los «fines de la Naturaleza» representan el bien supremo. Pero también existen «los fines *primeros* de la Naturaleza»: los *prôta katá physin*, que *nada tienen que ver con el bien*. «Los fines primeros de la Naturaleza nada tienen que ver con el bien» (*SVF*, III, 195), sino que se cuentan «entre las cosas indiferentes; es indigno optar por ellos» (*SVF*, III, 153 y 146).

Si la Naturaleza, que los estoicos celebran como Ley divina, Razón cósmica y Providencia, se hubiera equivocado desde sus primeros decretos (los *prôta katá physin*), la contradicción sería intolerable. De hecho, los fines *primeros* de la Naturaleza son justamente la *vida*. Pero la Naturaleza tiene además un proyecto que, según parece, se realiza en el hombre y nada más que en él. «Coge todos mis libros, escribe Crisipo, y aprenderás que las cosas verdaderas y conformes a la Naturaleza son las que hacen de mí un hombre sin pasiones (*apáthes*)» (*SVF*, III, 144).

Ahora bien, el *apáthes* no es otro que el Sabio.

Los fines primeros de la Naturaleza señalan el lugar en el que lo humano se enraíza en lo vivo. Pero la Naturaleza también impone al hombre el desafío de que éste realice lo mejor de sí mismo. «Los fines primeros de la Naturaleza no realizan la perfección según la Naturaleza (*katá physin teleiótes*)» (*SVF*, III, 146).

Hay todo un camino entre el primer paso y la perfección. El hombre no es el «fin primero» de la Naturaleza, sino su *télos*, su fin último.

La distinción entre los fines primeros y últimos de la *Physis* no supone «dos naturalezas». La ley de la selva que impera entre los animales y que nos lleva a decir que la naturaleza es cruel, o bien los simples *deseos vitales* de los humanos, que sitúan en un nivel muy bajo el objetivo de la vida, son propios de los fines *primeros* de la Naturaleza. Pero, por otro lado, el estoicismo introdujo la espléndida noción de *katá physin teleitótes*: la «perfección según la Naturaleza».

Un animal puede ser «perfecto por naturaleza», como lo es el conjunto de la creación, que está atravesado de parte a parte por el «alma del mundo» y es, por ello mismo, «la más perfecta de las obras». Pero, ¿cómo va a ser el hombre «perfecto por naturaleza» si el estoicismo exige de él el más duro esfuerzo?

Esto es lo que, a nuestro parecer, constituye todavía hoy la novedad del pensamiento estoico.

La *Physis* estoica no es la materia, sino la «razón», el «alma» y el «espíritu» que está en todas partes, hasta en la más pequeña partícula del mundo por ella creado. Pero este espí-

ritu se manifiesta de manera diferente en el árbol, en el animal o en el hombre, según el principio de la *oikeíosis*, que hace que todo ser «se reconcilie consigo mismo» y actúe conforme a su naturaleza. En el hombre, el alma del mundo es «la partícula de lo divino» que hay en él. Ella es la «perfección según la naturaleza», congénitamente presente en el hombre. El hombre no tiene que «construirla», sino tan sólo *aislarla*, según las reglas rigurosamente prescritas por la enseñanza estoica. Tratándose del hombre, «reconciliarse consigo mismo» no es otra cosa que reducir todo lo que en él no es «su parte divina».

La distinción entre los *fines primeros* y los *fines últimos* de la Naturaleza mantiene la idea de un designio divino que da sentido a la existencia humana. Pero para los estoicos no hay ni evolucionismo determinista ni predestinación en el sentido cristiano. Madre, nodriza y guía para la vida, la Naturaleza dota al hombre abundantemente, y le permite elegir entre conformarse o no a su propia naturaleza.

ANEXO*

	PHAÛLOS	*SOPHÓS*
	Divergencias éticas	
1	• El Hombre Vulgar está unido a la maldad (*SVF*, III, 76).	• El Sabio está unido a la virtud (*SVF*, III, 76).
2	• Y esto, durante toda su vida (*SVF*, I, 216).	• Y esto, durante toda su vida (*SVF*, I, 216).
3	• Todas las acciones del Hombre Vulgar sin excepción son malvadas (*SVF*, III, 661).	• Todas las acciones del Sabio son virtuosas (*SVF*, III, 643).
4	• Y conformes al conjunto indivisible de los vicios (*SVF*, III, 560 y 563).	• Y conformes al conjunto indivisible de las virtudes (*SVF*, III, 557).
5	• El Hombre Vulgar no está predispuesto a la virtud (*SVF*, III, 682).	• El Sabio está predispuesto por naturaleza a la virtud (*SVF*, III, 366).
6	• Se complace en sus vicios (*SVF*, III, 684).	• Le repugnan los actos viciosos (*SVF*, III, 649).
7	• Se ve arrastrado, no hacia el bien, sino hacia los goces desmesurados y humillantes (*SVF*, III, 684).	• Posee la virtud innata y divina (*SVF*, III, 578).
8	• Los *phaûloi* son injustos entre ellos y no tienen fe (*SVF*, III, 668).	• Únicamente el *Sophós* es justo (*SVF*, III, 332).
9	• Son ingratos (*achάristoi*) y no devuelven los favores recibidos (*SVF*, III, 667, 97).	• Los Sabios no son ingratos (*achάristoi*) (*SVF*, III, 672). Se hacen favores unos a otros (*SVF*, III, 626, 627).
10	• Se hacen fechorías los unos a los otros (*SVF*, III, 587).	• Sólo los Sabios hacen y reciben favores (*SVF*, III, 587).
11	• Se oponen entre ellos, son enemigos y adversarios entre sí y malintencionados para con todos (*SVF*, III, 625, 518).	• Los Sabios viven unos con otros en una paz perpetua (*SVF*, III, 625). Están tranquilos y serenos (*hesuchoi* y *prâoi*) y nunca montan en cólera (*SVF*, III, 632).
12	• Los padres para sus hijos, los hermanos para los hermanos y las familias entre sí son todos enemigos y extraños (*SVF*, III, 226).	• Sólo los Sabios son amigos y parientes entre sí (*SVF*, III, 222). Sólo ellos viven la amistad (*SVF*, III, 630).

* Debido al gran número de textos relacionados hemos tenido que limitarnos a una referencia singular. El corpus presentado no pretende ser exhaustivo sino representativo, y tiene más en cuenta presentar la idea central de cada texto que reproducirlo íntegramente.

Divergencias cognoscitivas

13	• Toda opinión del *phaûlos* es insensata (*SVF*, III, 657).	• El *sophós* no tiene opiniones (*SVF*, II, 17).
14	• Es el ignorante por excelencia (*SVF*, III, 663).	• Nada ignora (*SVF*, II, 131).
15	• No tiene acceso alguno a la ciencia (*SVF*, III, 548).	• Posee la ciencia verdadera de manera exclusiva (*SVF*, I, 66; III, 112 y 657).
16	• El *phaûlos* no puede entender las palabras rectas (*SVF*, III, 682).	• El *sophós* no necesita ninguna enseñanza (*SVF*, III, 519).
17	• La parenética no concierne al *phaûlos* y no echa raíces en él (*SVF*, III, 519).	• Es inútil dar un consejo, cualquiera que éste sea, a quien es perfecto, al *sophós* (*SVF*, III, 519).

Divergencias afectivas

18	• Únicamente el *phaûlos* experimenta el deseo (*epithymía*) (*SVF*, III, 441).	• Únicamente el *sophós* experimenta el apetito (*órexis*) (*SVF*, III, 441).
19	• Sólo el *phaûlos* experimenta el placer (*hedonê*) (*SVF*, III, 406).	• El *sophós* no siente nunca placer (*hedonê*) (*SVF*, III, 406).
20	• El *phaûlos* está en perpetuo estado de posesión pasional (*manía*) (*SVF*, III, 658, 662, etc.).	• El *sophós* se sustrae a toda forma de posesión pasional (*manía*) (*SVF*, III, 644).
21	• El *phaûlos* se ve arrastrado a impulsos desmedidos y espantosos (*SVF*, III, 663).	• El *sophós* es el hombre-sin-pasión (*apáthes*) (*SVF*, III, 448).

Divergencias culturales

22	• El *phaûlos* es salvaje (*ágrios*), pues se opone a la ley; es igual que los animales feroces (*theriodes*); comete actos violentos y salvajes (*omás*), contrarios a las leyes (*SVF*, III, 677).	• El Sabio no vive en los espacios desiertos y desolados (*eremía*); es social por naturaleza (*SVF*, III, 680). Es civilizado (*kosmiótes*) (*SVF*, III, 632).
23	• El *phaûlos* es rústico (*ágroikos*)[*] porque no hace uso ni de las costumbres ni de las leyes de la Ciudad (*SVF*, III, 677).	• El *sophós* es urbano (*asteíos*)[**], pues conoce y aplica la ley, asimismo urbana (*asteía*) (*SVF*, III, 613).

Divergencias religiosas

24	• Son impíos para con los dioses (*SVF*, III, 660). No celebran ninguna fiesta en su honor (*aneortastoí*) (*SVF*, III, 660). Ignoran el culto a los dioses (*SVF*, III, 604).	• Los Sabios son piadosos (*SVF*, III, 608). Sólo ellos participan en las fiestas en honor de los dioses (*SVF*, III, 609). Rinden a los dioses todos los cultos debidos (*SVF*, III, 604, 608, 332).
25	• A lo largo de toda su vida no participan ni un sólo momento en ninguna fiesta en honor a los dioses (*SVF*, III, 610).	• Toda su vida es una fiesta sagrada (*SVF*, III, 610).

[*] De *agrós*: campo.
[**] De *ástu*: ciudad.

26	• Se oponen a los dioses por su modo de vida, y son enemigos de todos ellos (*SVF*, III, 661).	• Son amigos de los dioses (*SVF*, III, 216).
27	• Son «ateos», negadores de los dioses (*SVF*, III, 606).	• Son divinos como si en ellos hubiera un dios (*SVF*, III, 606).
28	• Padecen todos los males (*SVF*, III, 587).	• Los Sabios nunca sufren ningún mal; están libres de males (*SVF*, III, 36, 78).
29	• Viven en la desgracia (*SVF*, III, 763, 54, 662) durante toda su vida (*SVF*, III, 671).	• El Sabio es dichoso (*SVF*, III, 567). Es *eudaimon, eutuchés, makários, olbiós* (*SVF*, I, 216). Su felicidad es semejante a la de los dioses (*SVF*, III, 54).
30		• Sólo los *sophoí* tienen una vejez bella y una muerte dulce (*SVF*, III, 601).
31	• Después de la muerte, el alma de los *phaûloí* sobrevive un breve espacio de tiempo, o bien se disuelve junto con el cuerpo (*SVF*, III, 809).	• El alma de los *sophoí* sobrevive hasta la conflagración universal (*SVF*, II, 809).

Divergencias socio-políticas

32	• El *phaûlos* es el sin-ciudad (*ápolis*) (*SVF*, III, 680).	• Sólo el Sabio es ciudadano (*polités*) (*SVF*, I, 222).
33	• Es un desterrado (*phygás*) (*SVF*, III, 599 y 679).	
34	• No puede formar parte de la Ciudad de los Sabios, y de ellas es expulsado y enviado al exilio (*SVF*, III, 679).	
35	• El *phaûlos* es esclavo, pues no tiene dominio de sí (*SVF*, III, 355, 593, 599).	• El Sabio es libre, pues tiene dominio de sí (*SVF*, III, 591, 335).
36	• Los *phaûloí* son pobres; no poseen nada (*SVF*, III, 593, 674).	• El Sabio es rico (*SVF*, III, 603). Los Sabios poseen todos los bienes. Los bienes son comunes entre los Sabios (*SVF*, III, 590, 625).

III

Epicúreos

El filósofo que vivía en un jardín

El pensamiento de Epicuro, bajo cualquiera de las formas en que se nos presenta, nos habla siempre del atrincheramiento, de la búsqueda de lo cerrado, de la seguridad de la muralla; el hombre epicúreo es como una ciudad asediada que se encierra dentro de sus muros. En unos versos inolvidables, Lucrecio cantará el placer que experimenta el Sabio cuando, retirado a un lugar seguro, contempla las preocupaciones ajenas:

> *Suave mari magno turbantibus aequora ventis*
> *E terra spectare magnum alterius laborem.*
> (*De rerum natura*, II, 1-2).

Los comienzos de cada verso: «Es dulce» y «Desde la tierra», se destacan como un promontorio, como un fortín elevado al que no llegan las olas, ni tan siquiera el viento.

Epicuro, que dirigió su Escuela de Atenas desde 307 hasta 271, vivió en una Ciudad desgarrada, en una época llena de peligros:

> «En la espantosa gestación del mundo helenístico –ha escrito Jean Bayet–, en la que el Diádoco de turno reconocía vivir entre bestias feroces, Atenas fue tomada una vez y asediada otras tres, siempre bajo la amenaza de la hambruna y de ver descender de un momento a otro a la guarnición macedonia que vigilaba desde las colinas»[1].

[1] «Études lucrétiennes», en *La profondeur et le rythme*, Cahiers du Collège Philosophique, Arthaud.

La respuesta de Epicuro ante esta vida llena de peligros fue buscar refugio tras las altas paredes de un jardín y renunciar a toda actividad política, a todo cargo en la Ciudad:

> «Para mí ha sido una gran suerte no haberme mezclado nunca en los asuntos del Estado, y no haber intentado jamás agradar al pueblo, pues el pueblo no aprueba lo que yo sé, y yo ignoro lo que el pueblo aprueba» (en Séneca: *Cartas a Lucilio*, 29, 10).

La vida política aparecía como un mar de inseguridad del que era necesario apartarse. Como ha señalado Ettore Bignone, se trata del Epicuro que polemiza contra la escuela platónico–aristotélica, caracterizada por su interés por la política. Diógenes Laercio nos cuenta que Epicuro llamaba a Platón «adulador de Dionisio» (*Dionysokolax*, en clara alusión a los viajes del maestro de la Academia a Sicilia junto a Dionisio, tirano de Siracusa[2]), y que declaraba que «la corona de la ataraxia tiene un valor incomparable en comparación con la preeminencia política» (fr. 556, ed. Usener). Esta polémica contra la escuela platónico–aristotélica[3] tiene su continuación en las *Máximas capitales*, en las que Epicuro se refiere a dicha Escuela con el despectivo término de «algunos» (*tinés*):

> «Algunos quisieron ser famosos y célebres pensando que así se procuraban una gran seguridad entre los hombres» (Máxima VII).

Una seguridad como ésta es muy problemática, como muestra el final de la Máxima VI; y Filodemo, discípulo de Epicuro, volverá contra Aristóteles la afirmación de que quien no participa en la vida política es como liebre en medio de perros. Ocurre más bien lo contrario, como muestra la vida del propio Aristóteles, que se vio obligado a huir de Atenas a Calcis (*cf.* Bignone, 1936, I, 100). La Máxima XIV rescata definitivamente al Sabio de los peligros de la Ciudad y lo envía al amparo del Jardín:

> «La seguridad más pura nace de la vida tranquila y retirada de las masas». De ahí el célebre lema de los epicúreos: «Vive ocultamente».

Pero aunque Epicuro huya de la esfera demasiado amplia y polémica de la Polis, no se refugia sin embargo en un Jardín desierto, sino que lo puebla de amigos. La vida política es reemplazada por la *philía*, entendida como un sentimiento intersubjetivo y no como vínculo político; el epicúreo huye de la plaza pública para encerrarse en el caparazón de la amistad:

> «La amistad envuelve con su danza (*perichoreúei*) la tierra habitada» (*Sentencias vaticanas*, 52).

---

[2] En *Más allá del Bien y del Mal* escribe Nietzsche: «No conozco nada más venenoso que la broma que Epicuro se permitió contra Platón y los platónicos: los llamaba *dionysokolakes*. Esta palabra significa 'aduladores de Dionisos', es decir, literalmente: esbirros del tirano, viles cortesanos; pero significa además que 'no eran sino simples *comediantes*, sin la menor sombra de autenticidad', pues *dionysokolax* era el apodo popular que se le daba a los comediantes» (§ 7).

[3] Que es tratada como un todo, pues según E. Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florencia, 1936, 2 vol.), Epicuro conocía a Aristóteles esencialmente a través de su obra publicada (de la que sólo se conservan algunos fragmentos) y no por los tratados escolares del Corpus.

Con esta actitud selectiva y cauta, el epicúreo se opone al estoico, que, «por el contrario –dice Nietzsche–, se ejercita en la ingestión de piedras y gusanos, vidrio picado y escorpiones, ignorando el asco». El epicúreo selecciona, *gusta* del mundo en los dos sentidos de la palabra, es decir, selecciona y experimenta ese sabor y así puede gozar de él; él «selecciona para su uso las situaciones, las personas e incluso los eventos que le convienen a su constitución intelectual, sumamente irritable, y renuncia a todo lo demás» (*La Gaya Ciencia*, IV, afor. 306).

La vigilancia del Sabio epicúreo no deja de trazar en torno suyo, con la punta de la espada (o de la pluma), algunos círculos protectores: desarticulado el de la Ciudad, aún quedaban el círculo de la amistad, más el círculo del mundo[4] y de sus murallas (los *moenia mundi* de Lucrecio), círculo que se volvió superfluo un vez que los dioses, refugiados en los intermundos, dejaron de amenazarlo con su destino y sus sentencias.

Hasta aquí, los círculos que rodean al individuo. Pero el individuo mismo es a su vez un círculo –un cuerpo– que es un círculo de círculos, los átomos. Y si bien no todos los átomos son circulares en el sentido estricto del término, sí tienen en todo caso una figura (*schéma*), que es precisamente la que, junto con el peso, los define (*Carta a Heródoto*, § 54). También el hombre, al igual que el átomo, es una periferia, una envoltura, y en el epicureísmo se descubrirá a sí mismo con la misma forma que seguirá revistiendo hasta nuestros días: la forma del individuo, un individuo que se encierra en los límites de su cuerpo (pues el alma misma es corporal). Este cuerpo encuentra a los otros cuerpos a través de la sensación y el pensamiento mediante una representación (*phantasía*), que es «la forma (*morphé)* misma de lo sólido» (*ibid.*, § 50), que consiste en «simulacros» (*eídola*) o copias livianas que emanan de las cosas. El conocimiento se explica, según esto, cuando una envoltura desprendida de las cosas «viaja» hasta plasmarse en otra envoltura. El individuo ya no conoce saliendo de sí, sino recibiendo en sí: el mundo resuena en mí como el mar en una caracola.

Así pues, la concentración predomina sobre la expansión. Y esto es válido también para la vida moral, sobre la que conviene insistir, pues también aquí el descubrimiento de la *individualidad gozosa* es lo que constituye la modernidad de Epicuro. Como dirá Proust, «puesto que el bienestar proviene del excedente no utilizado de nuestras fuerzas, podemos alcanzarlo o bien aumentando éstas, o bien restringiendo nuestra actividad» (*La prisonnière*, La Pléiade, v. III, p. 26).

Pero no basta con decir que el epicureísmo es un hedonismo; hay que comprender que si el placer es el bien supremo, y el dolor, el mal radical, ello se debe a que la individualidad limitada a sí se repliega sobre su estado afectivo (*páthos*), que es dolor o placer. Ser significa sentir, y «lo insensible no significa nada para nosotros» (Máxima II). Desde esta óptica, la esperanza de alcanzar la felicidad está justificada por la creencia en la posibilidad de dominar el estado afectivo, es decir, de encerrar el placer y el dolor dentro de unos límites estrechos, fáciles de acotar. Esto es lo que nos revela la fuerte polémica que Epicuro sostuvo con Platón en torno a la naturaleza del placer corporal.

En el *Gorgias*, Cálicles defiende la vida de placer y de goce, el deseo de «tener más» y la satisfacción sin freno de las pasiones (491e–492c); Sócrates se le opone con

---

[4] *Carta a Pitocles*, § 88: «Un mundo es una cierta envoltura (*periochê*) de cielo que comprende los astros, la tierra y todos los fenómenos, y que se destaca en el infinito...».

su ideal ético de orden y moderación. Los dos géneros de vida se ilustran con la famosa comparación de los toneles: los del Moderado son herméticos y conservan el vino y la miel allí guardados; los del Disoluto, en cambio, están agujereados y van perdiendo el contenido, de manera que «se vería obligado a estarlos llenando constantemente, de día y de noche» (493e). El hombre de placer se encuentra así entregado a un proceso de búsqueda indefinida y de satisfacción siempre aplazada: tiene que intentar satisfacer sin tregua un deseo inextinguible, que se agudiza como el picor de la sarna (494c).

Con el *Filebo* dejamos la imagen para pasar al concepto. Sócrates comienza examinando todo lo que es susceptible de diferentes grados y variaciones, lo suave y lo violento, la escasez y el exceso; construye así un género que denomina *lo indefinido* (*ápeiron*). Después considera lo igual y la medida y todas las determinaciones matemáticas, «lo que se relaciona como número a número» (25b); con esto forma un género opuesto al que denomina *límite* (*péras*). A continuación examina cómo actúa el segundo género sobre el primero: la presencia del número y de la medida en lo agudo y lo grave, en lo rápido y lo lento, que son ilimitados, produce el límite y, gracias a ello, nace la música, que es melodía y ritmo (26a). La naturaleza entera nos presenta, con la mezcla ordenada de lo frío y lo caliente, la alternancia de las estaciones, una mezcla de límite y de indefinido. A partir de ahí establece un tercer género, «unidad de todo lo que los otros dos engendran, y que viene a ser como resultado de las medidas que el límite introduce» (26d).

Una vez aceptado esto, así como la idea de que hay placeres buenos y placeres malos, Sócrates no duda en hacer decir a Filebo que la naturaleza del placer se halla del lado de lo ilimitado (27e). Y Platón, por boca de Sócrates, acepta también esta tesis:

> «Concedamos que el placer pertenece a la categoría de los indefinidos» (28a).

De ahí que se equipare el placer desenfrenado y sin límite al placer malo. Por otro lado, el origen del límite no puede ser otro que el intelecto (*noûs*). Sin nombrarlo, Sócrates se refiere sin duda a Anaxágoras cuando invoca a los Sabios que, desde hace mucho tiempo, proclaman que «el intelecto gobierna siempre al universo»[5]. Así, el placer bueno exigirá, para existir, la intervención del límite y, por tanto, la acción del intelecto sobre la naturaleza del placer, en sí ilimitada.

Pues bien, la gran revolución que introduce Epicuro en el ámbito del placer consiste en afirmar que éste, *por su propia naturaleza*, es limitado. No hay necesidad de que el intelecto venga desde fuera a imponerle unos límites; muy al contrario, es lo mental lo que lo empuja al exceso y, por así decir, lo saca de sus casillas.

La apuesta es realmente fuerte, pues si el placer está de alguna manera limitado desde el interior de sí mismo, ya no es irracional o incontrolable, ni empuja en absoluto hacia un exceso sin fin; ya no reclama siempre más. Para demostrarlo, Epicuro apelará al concepto de *naturaleza* y mostrará cómo un apetito, siempre que sea *natural*, no lleva nunca al exceso, es decir, a sobrepasar el límite. Así, por ejemplo, el hambre –una necesidad natural– no pide para ser aplacada una cantidad ilimitada de alimento; al contrario, una ingestión desmedida obtiene en seguida en la indigestión

---

[5] 30d: *aeì toû pantòs noûs árchei*. Cf. Anaxágoras, frag. B 12 DK: *Pánton noûs krateî*, y fr. B 12 DK: *ho dè noûs, hòs aeí esti*.

su castigo natural. Y, en general, cuando se habla de *satisfacer* un apetito que nace de una necesidad, la etimología latina de la palabra (*satis-facere*) está indicando ya que la *satisfacción* no se alcanza sino con lo *suficiente* (*satis*); que la *saciedad* es la desaparición del apetito. Lo *suficiente* del estar saciado muestra que la necesidad incluye en sí misma un límite; este límite significa la desaparición del apetito una vez colmado. De ahí que Epicuro afirme que existe un «límite en la magnitud de los placeres» (Máxima III: *hóros toû megéthous tôn hedonôn*). El error de los Disolutos no es que busquen los placeres, sino que sobrepasan su frontera natural: nada habría que reprochar a los placeres de los Disolutos «si enseñaran además el límite de los deseos» (Máxima X: *tò péras tôn epithymiôn*). El placer es bueno porque es limitado por naturaleza; por eso está siempre disponible y, de alguna manera, al alcance de la mano, pues la fuente de un placer, por esencia limitado, no puede ser sino modesta:

> «El límite de los bienes es fácil de alcanzar» (*Carta a Meneceo*, § 133).

Epicuro puede desarrollar entonces sus famosas paradojas, que vienen a convertir el hedonismo epicúreo en un ascetismo. Las fronteras del placer, limitado por sí mismo, son en verdad estrechas, y la naturaleza, para procurarse placer, no pide más que un mínimo vital:

> «La naturaleza no exige sino cosas fáciles de encontrar; las cosas raras y extraordinarias son inútiles, y no pueden servir más que al exceso y a la vanidad. El pan y el agua son un menú espléndido cuando se tiene hambre o sed».

Por tanto, se puede obtener el mayor placer incluso en una relativa indigencia. Lucrecio prestará a este tema su lirismo para persuadirnos, en el Segundo Libro de su *De rerum natura*, de la superioridad de una gira campestre, en compañía de amigos, comiendo «frugalmente» (*non magnis opibus*) bajo los árboles y junto a un arroyo fresco, sobre los festines fastuosos y superabundantes de los palacios de los reyes. Por tanto, «demos gracias a la bienaventurada naturaleza por ser tan poco exigente».

Ahora se comprende que Epicuro se hiciera eco de las diatribas de los cínicos contra las riquezas:

> «Cuando alguien le preguntó a Epicuro qué había que hacer para hacerse rico, respondió: no aumentar los bienes, sino disminuir las necesidades» (Juan Estobeo, *Floril.*, XVII, 37).

El ascetismo, lejos de ser la negación del placer, es su condición misma. Puesto que el placer es una sensación, el sentimiento de placer está ligado a la sensibilidad misma del centro sensorial. Así, una excitación fuerte y constante hastía el sentido, y la costumbre, por su parte, debilita el carácter placentero del placer. Para poder experimentar plenamente un placer, éste debe nacer de una ligera derogación de un régimen habitualmente austero. Si yo soy normalmente sobrio, el mínimo refinamiento me causará un verdadero placer. Epicuro le decía a un amigo: «Envíame un tarrito de cuajada, que voy a darme un festín». Inversamente, si estoy acostumbrado a un régimen suculento, la menor privación me causará dolor.

Aquí se plantea la objeción que Platón hubiera podido hacerle a Epicuro de haberlo conocido: ¿de dónde provienen entonces los furiosos excesos de los sensuales, a los que el placer «les contrae todo el cuerpo, los crispa hasta el sobresalto, e infun-

diéndoles toda clase de colores, de gestos y de jadeos, provoca una excitación total y hace dar gritos de locura? (*Filebo*, 47a).

Epicuro responde a esta posible objeción culpando a la opinión, esto es, al falso saber y a la imaginación, que no hacen sino crear necesidades ilusorias; en efecto, es la opinión la que, prolongando el impulso del apetito, nos hace comer más de lo que pide nuestro hambre, beber más de lo que pide nuestra sed, y desear mucho más allá de nuestras necesidades. Es la opinión la que incita al avaro a acumular más riquezas de las necesarias, e incluso a privarse de placeres reales y limitados en nombre de placeres soñados y sin límites: «La riqueza natural tiene límites precisos y es fácil de alcanzar; en cambio, la que responde a vanas opiniones no tiene límite alguno» (Máxima XV). La excesiva elucubración corrompe la necesidad y, con ella, el placer que provoca su normal satisfacción; el espíritu, más fácil de engañar que el cuerpo, trastorna la mecánica del placer forzándola hasta su extremo. Y el espíritu confundido confunde a su vez al cuerpo: «El estómago no es insaciable, (...) sino que lo es la falsa creencia acerca de la insaciabilidad infinita del estómago» (*Sentencias Vaticanas*, 59). Epicuro será el médico de estos espíritus enfermos, y su filosofía, la medicina.

Otra tesis fundamental de Epicuro sobre el placer, y que le opone de nuevo a Platón, es la que afirma que entre el placer y el dolor no hay lugar para un estado intermedio, un estado neutro que no sea ni placentero ni doloroso. Según esto, cualquier medida del placer viene dada como ausencia de dolor corporal (*aponía*) y de turbación espiritual (*ataraxía*). De ahí que sea posible «medir los placeres según las penas», como dice Epicuro. Ahora bien, el dolor se puede medir también según la relación entre intensidad y tiempo: «El dolor que conlleva una aflicción intensa es de breve duración; el que se prolonga en el tiempo aflige débilmente al cuerpo» (*Sentencias Vaticanas*, 4. Véase también Máxima IV). Así pues, placer y dolor se limitan recíprocamente, y sus límites constituyen «los límites de la vida» (Máxima XXI: *tà pérata toû bíou*).

Por lo demás, estos límites hacen que el placer y el dolor se excluyan el uno al otro; de ahí que no pueda existir sensación alguna que sea una mezcla de placer y dolor: «Allí donde haya placer, y mientras persista (*kath'òn àn Chrónon êi*), no hay sitio para el dolor ni la tristeza, ni para la mezcla de ambos» (Máxima III). La polémica antiplatónica resulta evidente, pues Platón define los llamados placeres corporales precisamente como *mezclas de placer y dolor*. En el *Gorgias*, Cálicles termina reconociendo que puesto que el hambre y la sed son algo penoso, mientras que tanto beber como comer son algo agradable, se sigue de ello que cuando se come o se bebe se experimenta placer y dolor *katà tòn autòn chrónon*, «al mismo tiempo» (496e). Por otra parte, la tesis según la cual no existe estado intermedio entre placer y dolor también es contraria a la postura de Platón, que establecía en el *Filebo* una «tercera disposición» (32e), en la que el hombre no siente ni placer ni dolor; se trata del caso en el que los cambios (aumento o disminución) que se producen en el cuerpo son mínimos y, en consecuencia, imperceptibles. La conclusión es que estar exento de dolor no significa experimentar placer, y que, de acuerdo con Platón, el placer no es simplemente ausencia de dolor (43d).

Por su parte, Epicuro niega estas dos tesis platónicas: que exista un estado neutro –ni placentero ni penoso–, y que pueda darse una mezcla de placer y dolor a nivel corporal. En efecto, esto significaría aceptar en ambos casos que el límite, que separa placer y dolor, puede desaparecer o, al menos, difuminarse.

Esta noción de *límite* la volvemos a encontrar en la concepción epicúrea del propio cuerpo, como ha mostrado brillantemente J. Pigeaud (1989). Nuestro cuerpo es

un agregado de átomos de precaria construcción que debe, por consiguiente, preservarse de toda sacudida intempestiva. Tan precaria es su construcción que, según Plutarco, Epicuro desaconsejaba el coito después de comer (*op. cit.*, p. 153-154). Toda sensación (sobre todo táctil) representa un choque y, como tal, podría amenazar el equilibrio del cuerpo si llegara a afectarlo en lo más hondo; sobre todo, claro está, si se trata de una sensación dolorosa. Pigeaud cita un texto sorprendente de Lucrecio, en el Canto III del *De rerum natura* (v. 249-257). Este texto describe la invasión que sufre el cuerpo por la sensación y el peligro que ésta conlleva:

> «La sangre se agita, la sensación inunda todo el cuerpo; primero penetra en la carne y después en los huesos y médulas, y poco importa que sea placentera o del signo contrario».

Si la sensación es dolorosa, el cuerpo corre un peligro de muerte; por eso se defiende llevando la sensibilidad y la percepción de los movimientos externos a la periferia de sí mismo:

> «Pero las más de las veces la superficie del cuerpo representa, por así decir, el límite (*finis*) de estos movimientos: por eso puede mantenerse la vida en nosotros» (*ibid.*, p. 155-157).

La superficie del cuerpo es un escudo, un caparazón que lo protege de la agresión perceptiva; por lo demás, es revelador ver cómo Lucrecio no hace mención alguna de las sensaciones cenestésicas: el peligro siempre viene de fuera, del lado externo de la frontera.

* * *

Hemos visto que todo el pensamiento epicúreo se organiza en torno a la noción central de *límite*, de contorno y de envoltura. El emblema de esta voluntad de delimitar bien podría ser el Jardín, que la Historia ha unido para siempre a la memoria de Epicuro.

Pero, ¿qué significa este deseo de delimitar, sino el deseo de encontrar abrigo y refugio, el deseo de protegerse de las tempestades de la vida? La propia doctrina del placer se resiente de este carácter pusilánime: sabemos que Epicuro fue un enfermo toda su vida, un enfermo para quien la desaparición de sus dolores constituía un placer real y consistente. Quizá lo que hizo, utilizando una expresión un poco cruel de Platón, no fue sino *«entristecer el placer»* (*Filebo*, 23b). En efecto, ¡cuánta diferencia entre el placer encorsetado de Epicuro y el júbilo desbordante, generoso, lleno de vitalidad y de confianza hacia la vida que aparece en los banquetes homéricos!

> «No creo que haya cosa tan agradable como ver que la alegría reina en todo el pueblo y que los convidados, sentados ordenadamente en el palacio ante las mesas abastecidas de pan y de carnes, escuchan al aedo, mientras el escanciador saca vino de la crátera y va llenando las copas» (*Odisea*, IX, 5 ss.).

Epicuro elabora un pensamiento de la protección, del refugio en lugar seguro, del atrincheramiento bien definido. Médico del prójimo, fue al mismo tiempo médico de sí mismo. Su serenidad y felicidad, que consideraba semejantes a las del «propio

Zeus», las alcanzó siempre contra el sufrimiento, un sufrimiento mantenido a distancia pero siempre amenazante. Finalmente la muerte, aunque para el Sabio no es nada, porque es «privación de sensación» y, por tanto, de dolor, y porque «cuando somos, la muerte no existe, y cuando está presente, ya no somos» (*Carta a Meneceo*, § 124-125), representa no obstante la única grieta verdadera de su fortificación; grieta que, a decir verdad, tan pronto como aparece se desvanece, pues el Sabio escapa a través de ella y desaparece:

> «Frente a todas las demás cosas es posible procurarse una seguridad, pero con relación a la muerte, nosotros, los hombres, vivimos todos en una Ciudad sin defensas» (*Sentencias Vaticanas*, 31).

El hombre está cercado por todas partes; pero lo que confiere al pensamiento de Epicuro toda su fuerza, la que sentía incesantemente este hedonista sufriente y que tan bien ha comprendido Nietzsche, es su capacidad para transformar la felicidad más quebradiza y frágil en serenidad:

> «Sí, estoy orgulloso de sentir el carácter de Epicuro de una manera no compartida acaso por nadie (...) Veo sus ojos fijos en un dilatado mar blancuzco, sobre acantilados bañados por el sol, en tanto que animales de todos los tamaños vienen a jugar bajo esta luz, seguros y tranquilos como esta luz y esos ojos mismos. Sólo alguien que sufría constantemente pudo inventar felicidad semejante» (*La Gaya Ciencia*, aforismo 45).

Bibliografía

SOBRE CÍNICOS Y ESTOICOS

A. Textos

VON ARNIM, Hans: *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*SVF*), Lipsiae, 4 vols., 1902-1925, reeditado en 1964. Exhaustiva antología de los fragmentos del estoicismo antiguo (Zenón, Cleantes, Crisipo).

Antología de los primeros estoicos griegos, bajo la edición de Martín Sevilla Rodríguez, ed. Akal, Madrid, 1991.

Les Stoïciens, textos traducidos por Émile Bréhier, editados bajo la dirección de P. M. Schluhl, ed. Gallimard, Pleiade, 1962.

L. PAQUET: *Les Cyniques grecs, fragments et témoignages*, Universidad de Ottawa, 1975.

B. Obras Críticas

AMBLAR, J. (1979): *El estoicismo y Séneca*, Castellón.

ARÉVALO, J.-P. (1988): *El Refugio estoico*, Burgos, Amabar.

ARNAU, H. (et al.) (1988): *¿Qué es el estoicismo?*, Barcelona, PPU.

BERRAONDO, J. (1992): *El estoicismo: la limitación interna del sistema*, Barcelona, Montesinos.

BRÉHIER, Émile (1951[2]): *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris.

DARAKI, Maria (1989): *Une réligiosité sans dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, La Découverte.

ELORDUY, E. (1972): *El estoicismo*, Madrid, Gredos.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. F. (1985): *Consideraciones sobre estética estoica*, Granada.

GOLDSCHMIDT, Victor (1989[4]): *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris.

HOISTADT, R. (1948): *Cynic Hero et Cynic King*, Studies in the Cynic Conception of Man, Uppsala.

LONG, A. A. (1974): *Hellenistic Philosophie*, Londres. Ed. esp.: *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*, Madrid, Alianza, 1987.

MATES, B. (1953): *Stoïc Logic*, Berkeley, Los Ángeles. Ed. esp.: *Lógica de los estoicos*, Madrid, Tecnos (1985).

PUENTE OJEA, G. (1979): *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, VI.

RIST, J. M. (1969): *Stoïc Philosophie*, Cambridge. Ed. esp.: *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, 1995.

RODIS-LEWIS, G. (1970): *La morale stoïcienne*, PUF.

BRUNSCHHWIG, J. (ed.) (1978): *Les stoïciens et leur logique*, Vrin.

VOELKE, A.J. (1973): *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, PUF.

SOBRE EPICUREÍSMO

A. Textos

USENER, H. (1887): *Epicurea*, Leipzig (reimpresión, Stuttgart, 1966).
ARRIGHETTI, G. (1960): *Epicuro. Opere*, Turín, Einaudi (2ª ed. 1973).
JUFRESA, M. (Introd., trad. y notas) (1994): *Obras.-Epicuro*, Madrid, Tecnos.

B. Obras críticas

BAILEY, C. (1928): *The Greek Atomist and Epicurus*, Oxford University Press.
BIGNONE, E. (1936): *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, 2 vol., Florencia, La Nuova Italia (2ª ed. 1973).
FARRINGTON, B. (1974): *La rebelión de Epicuro*, Barcelona, Laia.
FESTUGIÈRE, A-J. (1946): *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF. (1968, 1985).
GIGANTE, M. (1981): *Scetticismo e Epicureismo*, Nápoles, Bibliopolis.
GOLDSCHMIDT, V. (1977): *La doctrine d'Épicure et le droit*, París, Vrin.
LLEDÓ, E. (1987): *El epicureísmo: una sabiduría del cuerpo*, Barcelona, Montesinos.
PASQUALI, A. (1970): *La Moral de Epicuro*, Caraca, Monte Ávila.
PIGEAUD, J. (1981): *La maladie de l'âme*, Paris, Les Belles-Lettres (2ª ed. 1989).
RIST, J-M. (1972): *Epicurus. An Introduction*, Cambridge.
RODIS-LEWIS, G. (1975): *Épicure et son école*, Paris, Gallimard.
RODRÍGUEZ DONÍS, M. (1989): *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Universidad de Sevilla.
SALEM, J. (1989): *Tel un dieu parmi les hommes. L'éthique d'Épicure*, Paris, Vrin.
VOELKE, A-J. (1993): *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, París, Cerf.

Índice

Programa

0. **El sitio de la Historia**. Félix Duque
1. **Sociedades sin Estado. El pensamiento de los** *otros*. José Lorite Mena
2. **La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo.** Chantal Maillard
3. **Pensamiento y cultura en la antigua India**. Ana Agud
4. **Genio de Oriente.Cuatro mil años de cultura y pensamiento en el Asia Anterior y el Irán.** Joaquín Córdoba
5. **Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura**. Jan Assmann
6. **La experiencia de Israel: profetismo y utopía**. Julio Trebollé
7. **Grecia arcaica: la mitología**. José Carlos Bermejo
8. **La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía**. Rocco Ronchi
9. **Democracia y tragedia: la era de Pericles**. Ana Iriarte
10. **Sócrates y Platón**. Romano Gasparotti
11. **Aristóteles y el aristotelismo**. Tomás Calvo
12. **El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos**. Maria Daraki/Charles Romeyer-Dherbey
13. **El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas**. Francine Culdaut
14. **Epifanías admirables. Apogeo y consumación de la Antigüedad**. Massimo Donà
15. **El peso de Roma en la cultura europea**. Eva Cantarella
16. **Padres de las Iglesias griega y latina**. Juan José Garrido
17. **De la Europa carolingia a la era de Dante**. Pierre-Jean Labarrière
18. **La raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales**. Joaquín Lomba
19. **El redescubrimiento de la sensibilidad: del ciclo artúrico al amor cortés.** Carlos García Gual
20. **Los conflictos espirituales del fin de la Edad Media**. Horacio de Santiago Otero
21. **Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento**. Eusebi Colomer
22. **Alteridad y ética desde el descubrimiento de América**. Alfredo Gómez-Muller
23. **Reforma y Contrarreforma**. Salvador Castellote
24. **Descartes: La exigencia filosófica**. Víctor Gómez Pin
25. **El empirismo inglés**. Enrique Romerales
26. **La mística española (siglos XVI-XVII)**. Patricio Peñalver
27. **El siglo de Leibniz**. Quintín Racionero
28. **La razón contra la fe: el pensamiento ilustrado**. Eduardo Bello
29. **La ilustración española**. Francisco Sánchez Blanco
30. **En el laberinto del conocimiento de sí: el** *Sturm und Drang* **y la Ilustración alemana**. Volker Rühle
31. **El giro kantiano**. Riccardo Pozzo
32. **Kant y la época de las revoluciones**. José Luis Villacañas
33. **Conciencia de la modernidad: Hegel**. W. Jaeschke
34. **La Restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios**. Félix Duque

35. **El movimiento romántico**. Christoph Jamme
36. **Las épocas de Schelling**. Arturo Leyte
37. **Pensamiento positivista y Revolución Industrial**. Javier Ordóñez
38. **Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura**. Teodosio Fernández
39. **El pragmatismo**. Carlo Sini
40. **El primer socialismo: los temas, las corrientes, los hombres**. Gian Mario Bravo
41. **Socialismo revolucionario y darwinismo social**. Reinhard Mocek
42. **De las imágenes del MUNDO a las *imágenes* del mundo. O bien: Los hechos en el espacio lógico son el mundo. (La revolución del espíritu científico en el siglo XIX)**. Hans-Jörg Sandkühler
43. **Nihilismo estético e invención mitológica (El mundo de Wagner y Nietzsche)**. Maurizio Ferraris.
44. **Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire**. Enrique López Castellón
45. **Música y filosofía entre los siglos XIX y XX**. Enrica Lisciani-Petrini
46. **El devenir de la plástica en el siglo XX**. Delfín Rodríguez Ruiz
47. **Entre Berlín y Jerusalén: avatares del pensamiento judeo-alemán, de M. Mendelssohn a Paul Celan**. Reyes Mate
48. **La Europa finisecular**. Sergio Givone
49. **Ciencia y logicismo: la reacción antimetafísica inglesa**. Rom Harré/José M. Sagüillo
50. **La nueva imagen del mundo: impronta cultural de la relatividad**. Manuel Garrido
51. **Las raíces filosóficas de la poesía contemporánea**. Diego Romero de Solís
52. **Historicismo y fenomenología**. Renato Cristin
53. **El oscurecimiento de la razón: la "Belle Époque"**. Franco Volpi
54. **Heidegger y su tiempo**. Felipe Martínez Marzoa
55. **El existencialismo**. Hans-Jürgen Gawoll
56. **La Escuela de Frankfurt**. Fernando Castro
57. **El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje**. Adriano Fabris
58. **Estructuralismo y ciencias humanas**. José Luis Pardo
59. **Diferencia y alteridad: después del estructuralismo**. Leonardo Samonà
60. **La inflexión postmoderna: los márgenes de la modernidad**. Pier Aldo Rovatti
61. **El fin de la Historia**. Manuel Cruz
62. **La nueva retórica**. Ángel Gabilondo
63. **Los nuevos caminos de la ciencia y su repercusión cultural**. Joaquín Chamorro
64. **Panorama de la ética analítica contemporánea**. Javier Sádaba
65. **Panorama de la ética continental contemporánea**. Javier Muguerza
66. **Evolución del pensamiento jurídico-político moderno**. Jorge Pérez de Tudela
67. **El pensamiento español contemporáneo**. Andrés Sánchez Pascual
68. **El despertar de la conciencia planetaria: ¿administración o habitación de la Tierra?** Vincenzo Vitiello

La conquista macedónica revocó lo que había sido la originalidad política de Grecia: la ciudad autónoma como marco para el ejercicio de una ciudadanía activa. Tres escuelas –la cínica, la estoica y la epicúrea– señalan el paso del *homo politicus* al hombre individual, para el que se proponen tres opciones: el escándalo contestatario de la «vida cínica», el ascetismo de hierro del estoicismo, y la gozosa individualidad que constituye la modernidad de Epicuro.

Opciones muy diversas en apariencia que se apoyan en una misma preocupación: encontrar un modo nuevo de dominar el deseo. Todo ocurre como si el hundimiento del sistema de la ciudad y de sus ideales de mesura y moderación hubiera entregado al hombre a un peligro mayor: el deseo insaciable que no conoce límites y que engendra la necesidad infinita.

Los autores de esta obra muestran cómo, por caminos inéditos, cínicos, estoicos y epicúreos vuelven a la misma fuente, la fuente original de la cultura griega, la naturaleza, que reemplazará a la ciudad como donadora de reglas. Rebelde, asceta o vividor, el hombre individual está llamado a «vivir conforme a la naturaleza», que en todo nos enseña la medida.

Maria Daraki, profesora de Historia antigua de la Universidad de París VIII, y fundadora, en la misma universidad, del Centro de Antropología histórica, ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Dionysos* (Flammarion, 1985), *Une réligiosité sans dieu. Les Stöiciens d'Athènes et Saint Agustin* (La Découverte, 1989), así como diferentes ensayos sobre la evolución de las ciencias humanas.

Gilbert Romeyer-Dherbey, catedrático de Filosofía y *docteur d'État*, enseña Historia de la Filosofía Antigua en la Universidad de París-Sorbona y dirige el Centro Léon-Robin (Unidad de Investigación sobre el pensamiento antiguo dependiente del CNRS). Entre sus publicaciones se cuentan: *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote* (L'Âge d'Homme, 1983), y *Les sophistes* (P.U.F., 1993), así como trabajos sobre Heráclito, Antístenes, Platón, Zenón y Plotino.


ISBN 978-84-460-0632-9



